TIDSSKRIFT FOR

Teologi og Kirke

REDIGERT AV

OLAF MOE / ANDR. SEIERSTAD / JOHANNES SMEMO

20. BIND

OSLO 1949

I KOMMISJON HOS LUTHERSTIFTELSENS BOKHANDEL

Copyright by
Tidsskrift for Teologi og Kirke
Oslo 1949

Printed in Norway
A.s Indremisjonstrykkeriet, Oslo

INNHOLD

Side

Chr. Ihlen: Fra nutidens systematiske tenkning 1
H. Sasse: Den lutherske kirke og vår tids liturgiske bevegelse .. 24
Alfred Fidjestøl: Konfirmasjonen 34
Otto Chr. Dahl: Muhammed som gassisk guddom 48
Birger Gulbrandsen: Gudstjeneste og evcharisti i Hebreerbrevet 57
Bjarne Hareide: Undervisinga i Palestina på Jesu tid 77
Chr. Tidemann Strand: Refleksjoner omkring Egnells innledning til G. T. 94
Johannes Smemo: Hvordan bli prest for hele menigheten? 105
E. Kindingstad: Den filosofiske legitimeringa av gudstanken innan idealismen 117
Torbj. Riise-Hanssen: Slekter og kollekter 139
Olav Valen-Sendstad: Kristendommens absolutthet 153
Carl Fr. Wisløff: Den liturgiske bevegelse — og «Mediator Dei» 172
Birger Gulbrandsen: Dogmatisk målestokk på kirkehistorien m. m. 189
Andr. Seierstad: Kyrkja sitt høve til staten under okkupasjonen 199
Litteratur.
Meldt av Olaf Moe 151
» av K. E. Jordt Jørgensen ..... 55, 103 og 211

FRA NUTIDENS SYSTEMATISKE TENKNING

Av Chr. Ihlen.

Jeg begynner denne omtale av noen betydningsfulle og omfattende arbeider i systematisk teologi i nyeste tid med *Karl Barths* navn — og det da med særlig henblikk på det kjempemessige systematiske arbeid som han under titelen: «*Die kirchliche Dogmatik*» begynte å offentliggjøre i 1932 og som nå i 1948 er nådd fram til bind III, 2, hvormed vi er kommet til læren om *Gud som Skaper* III, 1, og læren om skapningen, spesielt om *mennesket* III, 2. Det er seks halvbind som nå foreligger. Hele verket er beregnet på ti slike halvbind — de fire gjenstående visstnok om synden og om frelsen (med to halvbind for hver) — og skal man regne med det gjennomsnittlige omfang som de foreliggende seks har, vil man få en dogmatikk på 6000—7000 sider! Det er et kjempearbeid av lærdom og tankearbeid som hermed er gjort og som man ikke vil kunne nekte sin beundring som et teologisk storverk av de sjeldne. Men det er hermed også blitt en dogmatikk for eksperter — og selv for slike undertiden et ork å komme igjennom på grunn av dets ikke sjelden unødige omstendelighet — en dogmatikk for eksperter, som det ikke kan ha almen interesse å gå inn på i detalj — og det så meget mer som Barth her ofte sterkt bringer til uttrykk sin spesielle sammenheng med reformert læretradisjon og gjør rede i detaljen for sin stilling i så måte med megen lærdom under hensyn til teologihistorien i nettopp *denne* kirkeavdeling.

Og dog har Barth jo også sin markante og betydningsfulle plass i den evangeliske teologi i det hele tatt i den siste mannsalder, og er blitt en fremtredende faktor — om ikke den mest fremtredende — i det store omslag som er skjedd siden den ritschlske teologi behersket åndene. Det er i så henseende grunn til å minnes hans «Römerbrief» og hele den lange rekke av hans småskrifter hvormed han har villet «kalle teologien tilbake fra religionsfilosofi, psykologi og historisme til dens egentlige tema», til Guds ord som

uttrykk for Guds «loddrette» «hinsidige» med alt annet uforblandede én-gangs-åpenbaring. Hva man ellers mener om hans teologi: Sikkert er at han talte et ord som i stor utstrekning ble hørt — og noe av en slik økumenisk plass innenfor teologisk åndshistorie har han framleis, og det kan ha sin interesse å se hvordan dette nå har tatt form i hans store dogmatiske hovedverk. Det er under dette synspunkt det følgende er å se.

Barth har selv et par ganger på en noe spøkefull, men etter mitt skjønn ganske treffende måte uttalt seg om sin teologis egenart. Den ene gang er i sitt lille karakteristiske skrift: «Das Wort Gottes und die Theologie» 1925, hvor han sier at han ikke ønsker å danne noen teologisk skole: «La enhver bli hos sin skole og sine teologiske lærere!», men han ber at man ikke vil overhøre hans randanmerkning til all tidligere teologi og ta til takke med den som litt kanel til anretningen (man kunne kalle det transcendensanmerkningen). Den annen er hva han likså spøkefullt sier i fortalen til sitt ene bind «Christliche dogmatik» 1927 som han skrev, men straks fant for sammentrengt i sin form — uten å desavuere dens innhold. Han fremstiller seg her som en mann som møysommelig har villet famle seg opp i det gamle kirketårn hvorunder han av vanvare er kommet til å trekke i selve tauet til kirkeklokken, «så den kom til å ringe sitt stormvarsel hørlig ikke bare for ham selv, men også for andre, men nå vil han ta seg i akt og føler seg ikke forpliktet til lenger å anlegge «profetgeberdene», men vil påta seg det mistenkelige arbeid under nøkternt slit og møye av Guds ord å lage en teologi». Det er da dette han har gjort i stor stil i sin Die kirchliche Dogmatik; men heldigvis har han nå heller ikke ganske glemt «profetgeberdene», for de hører med til hans eiendommelige åndshistoriske stilling innenfor evangelisk teologi, og gir den ellers tunge og omstendelige fremstiling liv — ja, hever den undertiden opp i det sublime, den store pathos, eller i det gedigent oppbyggelige.

Her skal da gjøres noen bemerkninger til orientering om dette Barths store hovedverk etter dets viktigste tendenser. Det siste bind med dets to halvbind ligger jo nå allerede så langt tilbake — avfattet før krigen i årene 1932—38 —, så jeg skal ikke befatte meg noe særlig med dem; minner bare om at disse halvbindene behandler læren om åpenbaringen og Guds ord, og det slik at Barth i første halvbind konstaterer triaden: Åpenbareren, den åpenbarte og åpenbaringen, og mener på den basis å måtte og skulle dedusere den kristne trinitetslære, og det ikke bare etter dens åpenbaringsøkonomiske side, men inn i dens vesensbestemmelser om den

immanente trinitet som grunnlag for og integrerende bestanddel av det følgende system. Den annen halvdel gir så hans lære om åpenbaring, skrift og kirkeord. Vi kan her ikke drøfte Barths syn på disse ting, de er blitt ikke så lite diskutert. De er et sterkt uttryk for hans positivt-kristelige utgangspunkter og graderer klart mellom kirkeordet, det apostoliske ord og den åpenbaring som bærer dette igjen. Imidlertid tar det vel lite hensyn til alminnelige historiske synspunkter, og omkring hans distinksjoner mellom apostedlordet og den opprinnelige åpenbaring kan der ut fra hans utgangspunkter reises forskjellige spørsmål som det kanskje ikke vil være så lett å svare på.

Bind II med dets to halvbind utkom i 1940 og 1942. De inneholder Barts fremstiling av læren om Gud. Det første handler om 1) Die Erkenntniss Gottes og 2) Die Wirklichkeit Gottes, det annet om 1) Gottes Gnadenwahl og 2) Das Gebot Gottes. Det har jo vært Barths særlige misjon og hans særlige charisma å tale mektige og vekkende ord nettopp om Gud i hans over alle menneskelige mål opphøyede storhet og suverenitet — den virkelige Gud, åpenbaringens Gud, ikke en eller annen liten menneskegud som står til menneskets disposisjon og som denne danner etter sitt eget bilde. Hele bindet omhandler altså læren om erkjennelsen av Gud og om Guds virkelighet. Det begynner med pointeringen av det personlige: Der Mensch vor Gott og Gott vor den Menschen, og hele det annet avsnitt: Die Wirklichkeit Gottes er meget leseverdig med dets mektige og markante tankelinjer. La meg si det så: Barth har her formådd å gi en fremstilling hvor vesenserkjennelsen av Gud og åpenbaringserkjennelsen holder hverandre i en velgjørende likevekt, og man legger merke til at den betoning av Guds suverenitet som i Barths tidligere forfatterskap, har trådt fram på en veldig abstrakt måte og streifet inn på tanker om en absoluthet og vilkårlighet om hvis kristelige kvalifikasjon man kunne ha sine tvil, her har en avgjort kristelig holdning og avklaring. Det dominerende motiv er tanken om den Gud som er den frie suverene kjærlighetsvilje, og det hele klinger ut i en likså mektig som evangelisk frigjort fremstilling av Guds herlighet som summen av alt dette som han kaller Guds fulkommenheter både i nåde og i dom, en fremstilling båret av ærefrykt og glede over det opphøyede. Han viker heller ikke tilbake for dette som man kunne mene lite barthske, å se Gud også under dette synspunkt: «Gud er *også* skjønn», som han former det. Man legger også merke til hvordan i det interessante avsnitt: Gottes Ewigkeit und Herrlichkeit evighet visstnok fattes i dens kvalitative forskjell fra, men ikke på noen måte i noen

abstrakt motsetning til tid og timelighet. Tvert imot. Men før han kommer til denne fremstilling av Guds virkelighet leverer han som — man kunne si: den siste på skansen — et mektig polemisk oppgjør med alt som heter naturlig religion og teologi og alt som man og spesielt hans tidligere kampfelle *Brunner* har talt om «tilknytningspunkter» i det menneskelige for det guddommelig-kristelige og overfor tanken om «teologiens annen oppgave» den apologetiske. Dette oppgjør finner man i de to avsnittene om Guds beredthet og menneskets beredthet — nemlig for gudssamfunnet. Han vil på dette punkt ikke fire det minste, men mener å vareta vesentlige kristelige interesser når han pointerer at der kristelig ikke gis annen beredthet enn å ta imot Guds beredthet i hans suverene nåde. Men, sier han, «den motsatte betraktning melder seg stadig på ny som et moment i kristendommens borgerliggjørelse». Det kan nok lønne seg å lese disse avsnittene for å forstå den kristelige pathos i hans kamp på dette punkt — og de farer som her *kan* true. Ser man nærmere til legger man merke til at Barth ikke benekter riktigheten av at Paulus i Romerbrevet kap. 1 og 2 henviser til en medfødt naturlig religion, men det er, sier han, bare en sidetanke i Paulus' argumentasjon. I virkeligheten er dette, sier B., bare en tolkning ut fra hans overbevisning om frelsens enegyldighet. Som man ser, tankemessig ikke noe sterkt standpunkt, og man undrer seg over at han har kunnet slå seg til ro med det. Sidetanke eller hva — dette momentet er dog der, og man måtte vel noe grundigere gjøre seg klar dens virkelige art og rekkevidde hos Paulus og paralleller ellers i N. T. Sidetanke? Man taler vel rettere om elementære universelle innfangningstanker som misjonæren Paulus benyttet seg av og det med saklig rett, fordi det lå nødvendig innesluttet i hans tro på Gud som Skaperen og skapelsen som noe fra frelsen forskjellig, som uttrykk for den universale forutsetning og universale siktepunkt for denne idet Gud styrer den hele historie med frelsen som formål. Herunder skulle det ikke være ugjørlig å skjelne mellom dette som man med rette kaller «*tilknytningspunkt*» — dette at den religiøse utvikling holdes i sving også utenfor frelsen i Kristus og den egentlige «*personlige beredthet*» i den fullstendige overgivelse til Guds nåde i Kristus. Men Barths tankemaskineri synes her å gå tørt i denne stadige og i og for seg fortjenstfulle betoning av frelsen som det positivt kvalifiserende ved kristendommen uten syn for at det kvalifiserende positive midtpunkt må være midtpunktet i en ramme av en mer omfattende universalt rettet periferi. Mer skal her ikke være sagt om dette betydningsfulle punkt. Men det er kanskje tillatt i denne

forbindelse å peke på hvordan i *min* dogmatikk skapertanken og frelsetanken fattet hver i sin selvstendighet og i innbyrdes spenning og syntese med hverandre gir rammen for det hele kristendomssyn.

I annen halvdel av dette bind II behandler Barth som nevnt: Guds nådevalg og Guds bud, og bøyer hermed inn i en meget vidløftig utredning av sin teologis stilling innenfor den spesielt reformerte læretradisjon, og det ville føre for langt å gjøre rede for disse ting, selv om det her også dreier seg om spørsmål som også den kristelige tenkning i det hele ut fra Bibelen nødvendigvis får med å gjøre. Man legger for øvrig med glede merke til — hva man kanskje ikke på forhånd skulle anse sannsynlig etter hans åndsart — at han bøyer av fra den stive calvinske forestilling om det førtidige dobbelte utvelgelsesdekret og betoner mer i overensstemmelse med luthersk tenkemåte utvelgelsen som en utvelgelse *i Kristus*, og dermed som en utvelgelse som må tenkes sammen med trosavgjørelsen i tiden. For øvrig ser han på en eiendommelig måte Kristus som bærer av en dobbelt predestinasjon, idet han oppfattes som det menneske som er utvalt så vel til fordømmelse (for vår skyld) som til herlighet. På den etikk som han knytter til dette i «Das Gebot Gottes», skal jeg ikke gå inn. Det har sin særlig reformerte tone.

Til sist skal kortelig nevnes bind III hvor han — atter i to halvbind — fremstiller læren om 1) Skapelsen og 2) Skapningen. Læren om skapelsen blir her holdt uforblandet med alle slags apologetiske hensyn til naturvitenskapen, og det er vel også så at dette i hvert fal ikke bør dirigere den dogmatiske fremstilling — om der enn bør tas et visst hensyn under utviklingen. Men dernest har Barth fulgt den idé å anlegge det hele som en eksegese av Gen kap. 1 og 2. Han har på denne måte meget interessant å si til klarstillelse av det religiøse innhold av disse kapitlene. Men atter møtes man av en uforholdsmessig vidløftighet og der er meget som er søkt, og den hele idé kan neppe sies å være heldig, så meget mer som han — altfor uformidlet ialfall — eksegerer sine kristologisk-soteriologiske forutsetninger inn i tekstene hvor man dog mer får respektere grensene for en historisk utleggelse. Ellers er et hovedsynspunkt i hans fremstilling den indre korrespondanse mellom skapelsen som ytre akt og dens religiøse mening: Skapelsen er den ytre grunn for paktslutningen, og paktslutningen den indre grunn til skapelsen — en åpenbart meget fruktbar tanke idet skapelsen ikke bare må ses som en ytre akt, men også som en åndelig, idet Gud ved ånd og ord stiller det skapte menneske overfor seg og søker

samfunn med det, og først når skapelsen i den forstand er skjedd er skapelsen som sådan fullendt. Dette er det religiøse skapelsesbegrep. Men atter forstyrres denne gode tanke derved at han fatter denne pakten uten videre positivt-kristelig som *frelsepakten* først med Israel og siden ved Kristus i stedet for å få fram skapertankens universale innhold og siktemål. Jeg må derfor tilstå at jeg systematisk ikke får så meget ut av disse utgreiingene — for andre kan det jo stille seg annerledes. Mer fruktbart, ja ganske betydelig og interessant forekommer meg derimot hva han i halvbind 2 har å si om det kristelig-bibelske menneskesyn i seg selv og i forhold til de humant-filosofiske. Det kan vel sies at han undervurderer disse siste. Men det er gedigne ting han her forebringer, og i hovedsaken har han vel rett. Kun må jeg bemerke at når han her taler om det idealistiske og det eksistensielle syn (i Jaspers oppfatning) og peker på at de visstnok ikke ved egne midler kan nå det transcendente som de ofte *tenderer* mot, så innebærer dog vel dette siste faktisk en anerkjennelse av dette med tilknytningspunkt, og at hele denne strid etter dette måtte kunne avskrives, så meget mer som han innrømmer at Brunners endelige formuleringer av dette til nød kan forstås virkelig kristelig. Det samme må bemerkes når Barth taler om menneskets samfunnskarakter — du — jeg — som en lignelse og pekepinn — i retning av gudsforholdet. Men dette vil Barth på død og liv ikke erkjenne, og så får det jo bli stående ved dette.

Barth har ikke sjelden vært utsatt for en altfor firkantet og fantasiløs citatsprøyte-polemikk hvorved man har søkt å vise at til tross for hans tilsynelatende sterkt positive utgangspunkter, skulle hans teologis egentlige hemmelighet være en uhistorisk panteistisk religiøsitet med fornektelse av alle vesentlige kristelige sannheter. Man burde ha forstått av det som forelå allerede før hans *Die kirchliche Dogmatik* at dette var et konsekvenstrekkeri som forfeilet det som fra begynnelsen av var trykkpunktet i hans tenkning, og overfor dette hans hovedverk er det åpenbart at dette er en total misforståelse. Derimot må Barth dadles fordi han i sin ensindige kretsen om det positivt kristelige og i særdeleshet om den transcendent-objektive side ved dette for meget har mistet kontakten både med den kristelige opplevelse og med de immanente historiske og psykologiske data og med de forskningsprinsipper som en religiøs tenkning i det hele arbeider med, til å kunne gi noen fruktbar hjelp i nåtidens problemer. Hans metode er altfor deduktiv, for lite analytisk-kritisk. Bare den måte hvorpå selve den

immanente trinitets mest abstrakte bestemmelser danner inngangen til hans prolegomena må nødvendigvis virke som et piggtrådgjerde som det ikke er lett på forhånd å slå seg gjennom endog for en *teologisk* leser som søker sammenheng og klarhet over problemene, enn si da for en religiøst interessert.

Står vi således hos Barth overfor et altfor *lukket* teologisk system komer vi med en annen teolog, den lutherske amerikaner *Reinhold Niebuhr*, som i den siste tid har vakt ikke liten oppmerksomhet, overfor en tenker av en helt annen type. Niebuhr har offentliggjort i det vesentlige tre arbeider: *Moral man and immoral society* (1941), *An interpretation of christian ethics* og hans hovedverk: *The nature and destiny of man*. Jeg skal holde meg vesentlig til det siste idet jeg dog også utnytter visse momenter fra de tidligere. Mens Barth altfor meget har gitt et lukket system, blir hos Niebuhr det kristelige så å si aldri diskutert annerledes enn under stadig konfrontasjon med ikke-kristelige anskuelser.

Det er tydelig nok at Niebuhr har grepet sitt vitenskapelig-teologiske arbeid opp vesentlig ut fra etiske og sosialetiske interesser og med sterkt apologetisk sikte. Han var da også før han slo inn på den vitenskapelige bane flere år prest i den store fabrikk- og arbeider-menighet i *Detroit*, en havneby i *Michigan*, og har her åpenbart hatt å gjøre med mektige marxistiske kretser, så at han er kommet i kontakt med moderne vantro som er gått like inn til margen av det kristne budskap. Han har vært meget virksom som bladmann og utgiver av tidsskrifter til diskusjon av arbeiderrørelsens problemer. Man vil ut hefra forstå mange sider av hva der foreligger fra ham av teologiske arbeider, som for øvrig er holdt i en vel avveiet og streng vitenskapelig tone, klar og naturlig i sin uttrykksmåte og med stor, omfattende lesning på filosofisk og kulturelt område.

De etiske og sosial-etiske interesser står som sagt i forgrunnen i hans spørsmålsstillinger og synsmåter, og det kristendomssyn som han i denne ramme er kommet fram til, har han gitt en samlet fremstilling av i sitt to-binds-verk Nature and destiny of man. Det er nokså underlig at vår tids teologi, som så sterkt har gjort svingningen mot det teosentriske, allikevel i så høy grad har søkt klarhet over det kristelige gjennom antropologien. Det kunne slå en allerede ved Barths Römerbrief at trass i hans betoning av det transcendente og hans avvisning av psykologi, var noe av det mest gripende og virkelighetsnære der — hans psykologi, d. e. hans realistiske skildring av det religiøse menneske med dets selvbedrag

og dets søken etter egen ære, og vi har fått Bultmanns kristelige eksistentialsyn og Brunners meget påaktelsesverdige, men også utflytende *Der Mensch im Widerspruch.*

Niebuhr griper sin oppgave historisk an og åpner sin fremstilling med en konfrontering av det kristne menneskesyn med det klassiske, renessansens, det idealistisk-rasjonalistiske, det romantiske, det marxistiske osv. hvorav forskjellige elementer lever i det moderne menneskesyn. Det er meget instruktivt stoff som her bringes fram, og han gjennomfører en meget klart tenkt kritisk vurdering. Ved overgangen til utviklingen av det kristne syn i sdets sammenheng og aktualitet I, 132, sier han: «Vår analyse av moderne tolkninger av den menenskelige natur har ført til den overbevisning at den moderne tenkemåte resulterer i motstridende forestilinger om forholdet mellom livsimpuls og form i den menneskelige natur; at den stående diskusjon mellom rasjonalister og romantikere, hvorav det ene parti har mistro til og det annet lovpriser styrken og den sunne bærekraft ved de ureflekterte livsimpulser, er det historiske bevis for denne motsigelse; at den moderne tenkemåte svikter når det gjelder å finne en sikker begrunnelse for den individualitetsidé som den åpenbart vurderer så høyt; og at dens vurdering av menneskelig dyd er for overdreven og for optimistisk til å stemme med de fakta som menneskehistorien stiller fram for oss.»

«Under vår analyse av den moderne svikt på alle disse tankeområder har vi innsett at vanskeligheten stikker i mangelen av et tolkningsprinsipp som kan gjøre fyllest for både høyden av menneskets evne til å gå ut over seg selv og den organikse enhet mellom natur og ånd. — Men: «Den virkelige situasjon er at han har en evighet om seg som han ikke kan lære å kjenne ved den blotte ordning av sine erfaringer. Mennesket er derfor ute av stand til å forstå seg selv ut fra det fulle innhold av sin åndelige frihet uten et prinsipp for forståelsen som er over hans egen forstand — åpenbaringen.» Han utvikler så på en meget instruktiv måte det bibelske syn på mennesket, på den ene side i dets gudsbildelighet, på den annen side etter dets stilling som en endelig og avhengig skapning — videre en dyptpløyende tolkning av det bibelske syn på menenskets synd som hovmot og sanselighet. Herunder peker han på hvordan synden nok alltid har sin tilknytning i menneskets endelighet, men den har ikke sin forklaring i endeligheten — med mindre man stadig forutsetter den synd som skulle forklares. På den annen side fatter han det under sitt oppgjør med den immanent-etiske menneskeforståelse så at den immanente forståelse

nok kan nå idealet — gjensidig kjærlighet; derimot stiller det kristne gudsforhold oss overfor kravet om den *selvoppofrende* kjærlighet, og nettop denne guddommelige mulighet har sin avgjørende anvendelse overfor ethvert gitt historisk system som dets nødvendige kilde til fornyelse, mens tanken om den gjensidige kjærlighet stivner i en gjensidig egoisme og moralsk sløvhet. På den anen side er han klar over at ved enhver *samfunnsdannelse* må den gjensidige kjærlighet sammen med rettferdigheten bli den *praktiske* norm. Og han betoner også at på grunn av menneskets synd og dets endelighet kan der ikke i det dennesidige nås noen fullt ideal samfunnsdannelse, men det vil alltid bli noe relativt, grunnet på en syntese av rettferdighet og solidaritet og på den maktbalanse mellom samfunnsklassene som etter omstendighetene er den relativt nyttigste. Den marxistiske drøm om at der ut av den uunngåelige revolusjonære katastrofe skal fremstå et idealsamfunn er en utopi. I det hele legger man merke til en viss skeptisisme hva angår rekkevidden av det som kan oppnås av forbedringer ved samfunnsreformer. (Sml. hans: «Moral man and immoral society».) På den annen side er han klar over at man aldri må tape av syne eller forsømme det som der også kan utrettes av relative forbedringer i sosial henseende. Og der hvor han i II, 163 flg. på en ganske storstilt måte konfroterer renessansen og reformasjonen og krever at dette oppgjør må opptas på ny til omfattende revisjon — for i første omgang har renessansen, trass i reformasjonens dypere syn, i det alminnelige kulturliv seiret over hele linjen — der understreker han nettopp at reformasjonen har sviktet ved sitt defaitistiske syn på samfunnnsoppgavene og ved en altfor udialektisk og ensidig leggen trykk på Rom 13 om lydighet og loyalitet mot øvrigheten, og overhørt den profetisk samfunns-refsende og -kritiske tone i bibelsk forkynnelse, som dog også trer fram hos Jesus, men er blitt borte i den tradisjonelle lutherdom.

Allikevel er motsetningen til en altfor optimistisk utviklingstro sterkt utpreget hos Niebuhr, og han legger en overordentlig sterk vekt på rettferdiggjørelsen av troen og på forsoningen som den lidende kjærlighets stedfortredende guddomsgjerning. Det er disse momenter som har skaffet ham ry som den store overvinner av liberal teologi og kristendomssyn. Man hører også litt av en viss ironisk polemikk i så måte når han I, 156—157 bemerker: «Sometimes modern liberal versions of Christianity become uneasy about the special significanse assigned to Jesus. — In that case effort is made to maintain some contact with the traditional faith by

assuring that Jesus was a very, very, very good man, but that of course a better man may appear — —.» Dette er jo en meget utrert form av liberalisme som tør ha hatt en viss utbredelse på amerikansk grunn sammen med en sekularisert idealistisk livsinnstilling. (At hans opposisjonsstilling her passer mer på amerikanske enn européiske forhold, gjør han for øvrig selv oppmerksom på i en anmerkning II, pag. 163.) Iallfall må man si at Niebuhr representerer et meget sterkt evangelisk-luthersk kristendomssyn sentralt soteriologisk talt. Men om noen ortodoksi i noen som helst tradisjonell mening er det her ikke tale. Jeg har nevnt hans angrep på en liberal forståelse av Frelseren. Men hva hans egen kristologi angår svever man i høy grad i uklarhet. Han gjentar II, 73 den harnackske dogmekritikk som en udiskutabel vitenskapelig sannhet og synes ikke å ha noen følelse av tanken om noe *vesensmessig* guddommelig ved troens Kristus. Han regner ikke med noe historisk syndefall, og dette har dog visse betenkelige følger for hans ellers gedigne syndsoppfatning, i retning nemlig av syndens uunngåelighet i seg selv (II, 76 ned: «Fristelse innebærer *in some sense* synd»). De historiske momenter burde være kommet med i hans arvesyndsdrøftelse. Overhodet reiser N. vidtgående krav om en omveltning med hensyn til det kirkelige dogme. Hans grunntanke her er at kirken har tatt den kristne mythe for meget som bokstavelig sannhet i stedet for å fatte den symbolsk. Dette innføres meget desidert der hvor han taler om det nye oppgjør mellom renessanse og reformasjon, og går igjen ved Kristus-forståelsen hvor hans person og gjerning betegnes som et *symbol* på kjærlighetens, den lidende kjærlighets forhold til menneskene og til historien, og likedan skal dette moment ved Jesu gjenkomst at han kommer som timelighetens ende, være et symbolsk element. Man vet ikke hvor langt man skal trekke konsekvenser og hva som ligger i dette. Og der bekrefter seg riktigheten av at N.s styrke ligger i hans etiske og sosial-etiske utgangspunkter og de personlige religiøs-kristelige sentrale posisjoner som han på denne linje trenger fram til, men med hensyn til kristendommens egentlig *dogmatiske innhold* lar den oss vesentlig i stikken eller gir oss noen dunkle utilfredsstillende løsninger. Det hele arbeid kunne kalles en tale i «hedningenes forgård» med en gedigen begrunnelse av nødvendigheten og berettigelsen av en kristen innstilling til tilværelsen og til Guds åpenbaring under religiøst-etisk synspunkt som den rette og ene holdbare menneskeforståelse, men uten nærmere klarhet over det *objektive åndsinnhold* som kristentroen hviler på. Bak det hele lurer som en uløst gåte det moderne

menneskes intellektuelle uformuenhet til å tro og bygge sitt liv på myten. Noen intellektuell eller annen løsning på dette får man ikke. Men Niebuhrs livsarbeid og spesielt denne boken: *The nature and destiny of man* er en meget gedigen og instruktiv utgreiing om kristent menneskesyn og orientering om tidens problemer, og det i en større historisk sammenheng under så vel mer personlig som sosialt synspunkt.

Vi kommer så til to fra tidligere hos oss vel kjente systematikere som nå den ene har påbegynt — den annen allerede fullført — en helhetsfremstilling av dogmatikken. Jeg mener sveitseren *Emil Brunner* og tyskeren *Paul Althaus*.

Man kan kanskje si til karakteristikk av disse at de begge ut fra forskjellige utgangspunkter — den første kommer fra Barth med hvem han dog, som vi vet, har brutt på viktige punkter og fra hvem hans åndsart egentlig skiller seg radikalt, den annen fra Erlanger-skolen fra hvilken han dog skiller seg ved en ringere betoning av den subjektive erfaring og ved en større hensyntagen til og dypere innforlivelse i historisk-kritiske spørsmål og moderne tankevansker i det hele — konvergerer ikke lite med hverandre, og man kunne kanskje karakterisere dem begge som representanter for hva man delvis har kalt en *ny-konservativ*, delvis *den tredje retning* i nåtidens dogmatiske tenkning. De reagerer iallfall begge mot liberalismen på den ene side hva enten det nå gjelder Ritschl eller en eldre spekulativ liberalisme, dernest mot Barth og mot en ukritisk ortodoksi. De synes iallfall begge å føle det slik at deres tendenser ligger slik an — en annen sak kan jo være hvor, objektivt betraktet — grenseskillene går i disse spørsmål.

Brunner har et betydelig teologisk forfatterskap bak seg — fra først av altså i barthsk ånd — alltid på vakt mot enhver sammenblanding av filosofiske og ekte teologiske synspunkter. Jeg minner om hans «Erlebniss, Erkenntniss, Glaube» og hans «Religionsphilosophie evangelischer Theologie». Mest interesse hos oss har han vel vakt ved sin betydelige og mot liberalismen sterkt polemiske arbeid: «Der Mittler». Han hadde dog alltid vært en mer elastisk og for nåtidens problemstillinger mer åpen ånd enn Barth. Og bruddet kom på spørsmålet om tilknytningspunktet. Etter oppgjøret med Barth skrev han til ytterligere klargjøring av sitt standpunkt: «Der Mensch im Widerspruch». Så kom hans etikk: «Das Gebot und die Ordnungen». Og nå i 1946 foreligger altså hans «*Dogmatik*» *Bd. I*, «*Die christliche Lehre von Gott*», 381 sider. Annet bind ventes å utkomme i 1949.

Dette første bind av Brunners dogmatikk inneholder foruten

prolegomena om dogmatikkens begrunnelse og oppgave, en inngående fremstilling av den kristne lære om Gud, som også har gitt verket dets særtitel. Denne fremstilling av læren om Gud faller i to hovedavsnitt. 1) Guds vesen og egenskaper, hvorunder også til sist faller en fremstilling av trinitetslæren, og 2) Guds vilje, hvor spørsmålet om Guds evige rådslutning og predestinasjonslæren blir drøftet.

I prolegomena får man en meget instruktiv og aktuell drøftelse av spørsmålene om berettigelsen og betydningen av dogmatisk tenkning overhodet og dennes forhold til åpenbaring og bekjennelse, til dogme, kirke og skrift — en meget levende og tidsnær drøftelse som meget lite opererer med overleverte formler, men er sterkt følt ut fra tidens gjæring og som ut herfra søker å vise vei fram til en sann bibelsk og kirkelig holdning. Brunner tar det ikke lett med alle innvendinger og vansker. Han kan på denne linje si: «Hva kirken i våre dager trenger er ikke en fortsettelse av tidligere århundrers dogmatiske arbeid som etter all erfaring ved sine definisjoner spalter kirken, men i et tankearbeid som i overensstemmelse med vår tids særlige nød, denne at flertallet av mennesker er blitt fremmede for troens liv, søker å vinne menneskene idet den svarer på deres spørsmål og går inn i en virkelig samtale med dem. Ved den dogmatiske begrepsanalyse blir evangeliet ikke mer forståelig for de ikke-troende, men tvert imot mer uforståelig. De forstår ikke bedre, men enda mindre hvorfor de skal tro. Det motsatte måtte være teologiens sanne oppgave, en oppgave som bare er blitt grepet an av visse store outsidere i teologien, menn som Pascal, Hamann, Kierkegaard.» Man får mene om denne veldig på spissen satte uttalelse hva man vil — at der trenges både i forkynnelsen og i tenkningen et stort arbeid for å «oversette» den gamle sannhet på en ny måte er vel sikkert nok. Det dogmatiske arbeid er etter Brunner ikke en absolutt, men en relativ nødvendighet for kirken. Der er tre røtter for det: 1) Avvergelse av vranglære, 2) dåpsundervisningen, 3) den bibelsk-eksegetiske oppgave, d. e. oversettelsen av Bibelens blivende innhold overfor de forskjellige forfatteres varierende formuleringer og synsmåter. Disse tre røtter speiler seg etter Brunner i Zwinglis: «Commentarius de vera et falsa religione», Calvins: «Institutio religionis christianae» og Melanchtons: «Loci theologicae» — ut av Skriften. Hva autoritetsforholdet som den kristne tro hviler på: Åpenbaring, skrift og bekjennelse, angår, så tar Brunner med de fleste nyere sitt utgangspunkt ikke i noen formal autoritet, men i åndsinnholdet i Kristus, den bibelske Kristus, og han søker å påvise enheten

mellom den historiske Jesus og troens Kristus. Enhver dualisme mellom tro og historie søkes avvist. Og den barthske betraktning av oppstandelsen som evighetens eneste berøring med tiden, og den motsetning mellom tro og historie som sluttet seg hertil, blir stilltiende lagt ad acta. Kristus i denne mening er åpenbaringen, alt annet er bare midler for dens viderevirkning, midler av forskjellig kvalitet og autoritet — Skrift, kirkelig forkynnelse og bekjennelse. «Dogmatikken kan godt sies å være en theologia perennis som alltid sier det samme, men dens «alfabet» er tidsbetinget.»

Hva læren om Gud angår som disponeres som ovenfor nevnt, så er også den preget av bestrebelsen for å gjøre tingene personlig og levende, og den har et sterkt bibelsk preg over seg og står i god kontakt med nåtidens bibelforskning og fruktbare resultater av historisk og bibelteologisk art som vender sin brodd mot ubrukbart scholastisk begrepsapparat på disse felter. Det som preger seg fast hos en leser, er den inntrengende måte hvorpå alle utsagn om Gud grunnes på Guds åpenbaring, dvs. på Bibelens vitnesbyrd slik som det blir levende ved det personlige møte med Gud. Denne motsetning til en spekulativ gudserkjennelse i den kristne dogmatikk er jo ikke av ny dato i tenkningen, men den gjennomføres av Brunner meget tilspisset og energisk. Gud er subjekt eller person, og han er oss bekjent som sådan ikke på den måte at det er oss som med mer eler mindre begrunnet eller problematisk rett overfører vår egen karakter av subjekt eller person på Gud, men det er oss uten videre kjent at det er Guds vesen når han åpenbarer seg å være person, og bare ut fra forholdet til ham blir *vi* oss bevisst «als angeredete, als antwortende und damit als verantwortliche Person». Der er mange fruktbare og slående tanker som Brunner i denne forbindelse får fram. Men det synes meg jo også at spørsmålet om det nærmere objektive innhold av vår gudserkjennelse ved denne stadige kretsen om åpenbaringsrelasjonen blir noe forsømt. Man savner således en nærmere bestemmelse av hva *innholdet* av dette at Gud er person innebærer, og hvilke konsekvenser og hvilke fordeler eller eventuelt vansker dette betyr for vår tenkning over Guds forhold til verden, liksom det vel også er en overdrivelse eller iallfall en ubevist påstand å si at vi i enhver betydning først blir oss bevisst som ansvarlig person ved forholdet til Gud. I det hele er vel Brunners forhold til det han kaller metafysikk eller spekulasjon, noe uklar: Undertiden betegnes de metafysiske begreper som helt legitime hjelpebegreper, undertiden ses de ene og alene som absolutt motsetning til troserkjennelsen.

Hvorfor skal Gud for en teistisk filosof være en blott og bar tanketing uten noen personlig valør? Så lett lar vel spørsmålene seg ikke avfeie eller teologiens annen oppgave, den apologetiske som Brunner har gjort seg til talsmann for, løse. Det forekommer meg at her er visse ting som må betegnes som ugjennomarbeidede reminisenser fra hans barthske periode med dens sterke antiteser, hvor tanken om tilknytningspunktet ennå ikke hadde formet seg hos ham. Eller hvorfor skal en bekjenner av en annen religion være uten ethvert gudssamfunn eller gudsforhold? Det er deduktive antiteser som nok kan gjøre seg godt i farten, men man slipper ikke dermed bort fra det religionshistoriske oppgjør. Disse ting må antagelig stille seg annerledes når man regner med en forberedende nåde og med den naturlige åpenbaring og religion.

Hva dette siste angår så er det karakteristisk for den tredje retning at den til forskjell fra den ritschlske liberalisme anerkjenner en naturlig åpenbaring og derved skaffer det nødvendige dybdeperspektiv for forståelsen av den positivt-kristelige nådeåpenbaring og også gir den dens universale vingefang. Brunner pointerer dette med den naturlige religion meget ettertrykkelig (allerede pag. 20). Og vi understreker med ham at hermed er et meget betydningsfullt omslag skjedd i den nyere systematiske tenkning. Men underlig nok nevner Brunner til forståelse av denne saks betydning ene og alene at det er en nødvendig forutsetning for syndserkjennelse. Dette holder jeg for ensidig. Hadde han tatt saken opp til mer selvstendig undersøkelse og ikke latt det hele bero med en interpretasjon av Luther-tanker, måtte han vel med sitt nåværende standpunkt være kommet til også å vurdere dette positivt. Herpå skal jeg gå noe nærmere inn under omtalen av Althaus. Men Brunner tenker nå en gang undertiden merkelig impressjonistisk og énlinjet.

Jeg har annetsteds (Dogmatik pag. 148 flg.) kritisert den visstnok meget verdifulle, men også ensidig abstrakte måte hvorpå mange dogmatikere for tiden forstår Guds kjærlighet i Kristus slik at det *bare* blir tale om en vei ovenfra nedad mellom Gud og menneske, og ikke også — riktignok helt igjennom på grunnlag av dette, men det over hele linjen — om en vei nedenfra oppad fra menneskets side — som et nødvendig uttrykk for den personlige, den etiske side ved kristendommen. Denne ensidighet finner man også i Brunners fremstilling her — liksom han hadde det samme i sin «Das Gebot und die Ordnungen». Dette må sies å være underlig her, fordi han kritiserer den overleverte predestinasjonslære nettopp ut fra tanken om den personlige trosavgjørelse.

Sin behandling av trinitetslæren åpner Brunner med den meget treffende sats: «Die kirchliche, durch das altkirchliche Dogma festgelegte Trinitätslehre» ist nicht biblisches Kerygma der Kirche sondern eine Schutzlehre für das biblisch-kirchliche Glaubenssentrum,» og sier mange gode ting på denne linje. Men skal den være en virkelig «Schutzlehre» så må man visstnok gå noe videre med hensyn til det forutsatte evighetsforhold i den trinitariske Gud enn han gjør med sin modalistiske trinitetslære. Han taler nok om en evig «Hintergrund» for den trinitariske åpenbaring, men avslår å tenke de tre *ved siden av* hverandre og *i* hverandre, som dogmet gjør, men bare *bak* hverandre. Men det tør være klart at så lenge de tenkes bak hverandre er vi i den historiske bevegelse og ikke i «der Hintergrund der Ewigkeit». En eiendommelighet hos Brunner er for øvrig at han tenker Kristus således ensidig som kjærlighetens representant i Gud at han ikke vil se det så at Kristus virker sammen med Faderen i vrede og dom. Dette er dog uten tvil ubibelsk. Dette er sikkert et misbruk av Luther-tanker — som han her siterer — da denne er klar over at nåden i Kristus virker til dom og vrede hvor den ikke blir mottatt. Bibelsk gjelder det jo at han er satt til en snublestein og anstøtsstein og Faderen har overgitt Sønnen å holde dom (kfr. også Apok. 6, 16, Guds og Lammets vrede).

Læren om Guds egenskaper — som hos Brunner følger etter trinitetslæren — har de samme fortrin i retning av levende bibelsk syn som hele Brunners fremstilling av gudstroen. Men med den abstrakte sondren mellom vesen og egenskaper burde det dog vel være forbi. Det går åpenbart ikke an med Brunner å begrunne denne med at man ved vesenet bortser fra forholdet til verden — især når man så sterkt som Brunner betoner at all gudserkjennelse blir til innenfor åpenbaringsrelasjonens ramme.

Predestinasjonsproblemet løser Brunner som antydet, og som det vel nesten kan sies å rå samstemmighet om for tiden, ut fra en inkluderen av den menneskelige trosavgjørelse som virket på personlig måte av den Gud som utvelger i Kristus. Hva man kunne savne i denne forbindelse er dog en betoning av det gåtefullt irrasjonelle ved den forskjellige måte hvorpå de enkelte stilles overfor frelsesåpenbaringen, og i det hele den gåtefulle sammenvirring av frihet og nødvendighet i Guds verdensstyrelse — en overveielse om disse ting.

Brunner er en meget levende og pointert tenker som, samtidig som han stort sett bygger på avgjort bibelsk og kristelig grunn, forstår å sette sine dogmatiske synsmåter i intim sammenheng

med den teologiske tenkning og forskning og med tidens tanke- og føle-måte og åndelige nød. Han er i så måte et meget følsomt barometer for tidssituasjonen. Han er i kontakt med alt og som sagt meget levende og pointert. Han virker på en fruktbar måte inciterende. Men han er også urolig og veldig impulsiv i sin tenkning, og mens han pointerer i én retning blir man ikke sjelden sittende igjen med spørsmål som man ikke får svar på i en annen, og man savner undertiden en mer allsidig og rolig helhetsoverveielse.

Om erlangerprofessoren, systematikeren *Paul Althaus* er det tidligere bemerket at han er utgått fra Erlangerskolen, som vel må sies å ha vært den levedyktigste og betydningsfulleste åndsretning innenfor den konfesjonell-lutherske fromhet og tenkning i den annen halvdel av forrige århundre og framover i det første tiår omtrent av dette. Hans teologi har imidlertid utviklet seg så selvstendig under inngåen på og oppgjør med en ny tids problemer og spørsmålsstillinger at han ikke med rette kan regnes som noen representant for skolen lenger. Men det tør likevel ha sin betydning å minne om at han er utgått derfra, når han nå har fremlagt sin dogmatikk, ikke lenger i grunnrissets form, men som en helhetsfremstilling i form av en lærebok: «*Die christl. Wahrheit*» I (1947) og II (1948). Man får nemlig et sterkt og levende inntrykk av at han under all drøftelse av moderne kritiske problemer som han tar opp med stor frimodighet og åpenhet og med sin omfattende forståelse for alt menneskelig, har sine åndelige røtter i en sterk strøm av sentral kristelig, bibelsk og evangelisk-luthersk overlevering og fromhet. (Dette synes meg å stå fast hva man ellers mener om hans stilling på sosial- og nasjonal-politisk område, og vi har lært ham å kjenne slik f. eks. fra hans kjente arbeid: «Die letzten Dinge».) Denne faste forankring i det sentralt kristelige og evangelisk-lutherske gjør at hans tankeføring alltid er personlig preget og finner det naturlige og fyldige kristelige uttrykk også når han behandler vanskelige spørsmål. Det virker aldri abstrakt i slett mening, aldri uvedkommende. Man kan nok kanskje si at Brunner virker friskere i sin realistiske gåen «straight on», og at det fyldige kristelige uttrykk her og der virker trettende (muligens også undertiden tilslørende et problem). Men gir man seg litt tid kan man ikke annet enn fengsles av Althaus' fremstilling. Han er både dypsindig og skarpsindig i sin tankeføring, og han er uten tvil mer allsidig og veloverveiet i sin orientering over tidens problemer enn Brunner. Hans tenkning fører ofte fram til høydepunkter som gir vidt oversyn og rik inspirasjon til videretenkning. A. har stor pedagogisk evne. Han får — uten å henfalle til

den barthske vidløftighet og uten å bryte tankeføringens sammenheng — så meget med av bibelteologisk og teologi- og dogmehistorisk stoff, og hans egen tankeføring er så vel overveiet og klar at man må si at hans dogmatikk er av de bøker som man alltid på ny vil kunne ha glede av å orientere seg med når man vil tenke over trosspørsmålene. Verket er blitt et meget harmonisk og vel avrundet hele. Man kan kanskje si at i denne dogmatikk er hva man vil kunne kalle både prinsipplærespørsmål og etiske ditto gått mer eller mindre inn. Men denne avgrensningen kan jo også ofte være en smakssak og Althaus' måte kan ha sine fordeler.

Jeg skal her bare gi et kort riss av ting som kan ha særlig interesse hva innholdet angår — og gjøre noen spredte bemerkninger.

I første del av sin dogmatikk skyter Althaus i spissen en prinsipiell ganske kort, men vel gjennomtenkt prinsipiell *ensyklopedi* om teologiens og spesielt den systematiske teologis vesen og oppgave. For øvrig behandler han her hva man pleier å kalle dogmatikkens normer. Herunder først et avsnitt om dette som han kaller *uråpenbaringen,* deretter *frelseåpenbaringen, Den hellige skrift* og til sist evangeliets tilegnelse av *kirken,* hvorunder *bekjennelsene,* og til sist da dogmatikken under konfesjonelt synspunkt. Det første avsnitt er særlig interessant. Det framgår av denne oversikt at dette spørsmål er særlig aktuelt fordi, som A. uttrykker det, det «er blitt mote i nåtidens teologi» å benekte at der gis noe slikt som man tidligere kalte naturlig åpenbaring og religion. Der er bare åpenbaringen i Kristus. A. tar opp dette spørsmål under oppgjør med både eldre og de nyeste synsmåter i så måte — også Barths — og utfører det hele slik at han både søker å fjerne misforståelser og misdannelser, som tidligere har gjort seg gjeldende ved læredannelsen på dette punkt, og positivt å gi et meget instruktivt og stort anlagt syn på hva denne uråpenbaring retteleg forstått har å bety for en virkelighetstro forståelse av kristentroen som sådan og av dens forhold til de andre religioner — og man kunne også ha tilføyd: for bedømmelsen av den fromme enkeltmannsreligiøsitet utenfor kristendommen. Det utføres da her slik at der ikke bare blir tale om at denne uråpenbaring, som refererer seg til selve menneskets eksistens som menneske, er den nødvendige forutsetning for begrunnelsen av menneskets skyld. Den er også det: «Han er uten unnskyldning» som Paulus sier. Men der er også brokker — om enn forvanskede brokker — av positiv innsikt som danner en tilknytning til det kristelige, hva Skriften også taler om når der pekes på Faderens dragelse til Sønnen, eller hva den samme Johannes sikter til når han taler om den ennå ikke inkarnerte

Logos «som opplyser ethvert menneske som kommer til verden». Men det er en religiøsitet som dypere sett lever under motsigelsen av den ennå ikke oppløste eksistensnød, og som nok virker at de som er av sannheten kan gjenkjenne sannheten i Kristus, men komme i et virkelig personlig forhold til den kan man bare gjennom en krise som bringer en over på et høyere plan. Dette stemmer da også med fakta som foreligger i religionshistorien som f. eks. dette at oppstandelsestroen iallfall har fått sin utformning som sådan ved parsismen, og også andre ting som kan nevnes i denne sammenheng og som sprenger et altfor snevert kanonbegrep. Og dog følger ikke herav at kristendommen skulle være en «synkretistisk religion», for alt er blitt opptatt i den kristne anskuelses sammenheng og har derved fått en annen mening. A. har også mange interessante ting å peke på med hensyn til gudsidéens betydning for tanken. Man får stadig høre at et sådant syn er en ukritisk tilbakegang bak Kant. Men A. gjør her riktig oppmerksom på at der egentlig ikke er tale om et strengt gudsbevis i rasjonalistisk mening. Uråpenbaringen har eksistensiell mening. Det er en tale gjennom naturen til mennesket i dets umiddelbarhet, men som så også aposteriorisk kan bekrefte seg for tanken, hva mange naturvintenskapsmenn i våre dager gir vitnesbyrd om. Mennesket er «betreffbar» av Gud gjennom Guds gjerninger i natur og historie, og det er også således det er ment av Paulus i Rom 1. Og også denne innsikt er en innsikt under motsigelse, med fordunklinger. A. tar i denne forbindelse opp spørsmålet om sannhetsinnholdet av myten i det hele tatt, og mener at myten må prøves på den eksistensielle religiøs-etiske forståelse som kristentroen har av menneskelivet; hvis den holder mål i så henseende, opphører den å være myte blottet på sannhetsinnhold og blir å betrakte som åpenbar sannhet. Denne påvisning mener han da å kunne føre gjennom hele dogmatikken. Jeg skal ikke uttale meg om dette spørsmål som visstnok vil komme til å skaffe den teologiske tenkning atskillig vanskelighet i den nærmeste fremtid. Niebuhr var jo også inne på spørsmålet om myten, og Bultmann har jo ut herfra trukket meget negative konsekvenser for kristendomssynet. Men bortsett herfra er hele dette avsnitt hos A. om uråpenbaringen meget interessant, og hans syn på spørsmålene peker etter min mening i den riktige retning og gir befriende utsyn. Hva jeg gjerne vil bemerke er at jeg ville ha funnet det heldigere om han i stedet for å tale om uråpenbaringen ville ha benyttet overskriften: «Skaperåpenbaringen» (til forskjell fra frelseåpenbaringen). Hvis han da sterkere hadde betont at det ved denne åpenbaring ikke bare

kommer an på ytre handlinger, men også på tydning av dens religiøse innhold ved ånd og ord, så ville det blitt klart at også denne åpenbaring har sin egentlige tolkning i den positivt historiske åpenbaringslinje hvis midtpunkt og fullendelse er oss gitt i Jesus Kristus, og da blir det ikke egentlig «kristomonismen» som der må tas avstand fra, men den ensidig *soteriologiske* Kristus-forståelse, mens Kristus også er fullendelsen av skapertroen — gir oss klarhet over dennes virkelige religiøs-etiske innhold. Men det blir fremdeles på grunn av skapertankens universåle innhold så at noe av den bevitner seg overhodet i menneskets eksistens som Guds skapning og kommer fram i ikke kristne religioner og finnes som religiøst anlegg også hos dem som av religion tar avstand fra sunkne religioner, idet de beroper seg på et indre lys i forskjellige former — og også hvor man av religiøse grunner går over fra en religion til en annen. A. behandler da i første del videre frelseåpenbaringen — herunder også et avsnitt om G. T. Det er gjennomgående meget godt uten at jeg her behøver å gå noe inn på det. Kun vil jeg ha bemerket at hans prøvelse av N. T.s fremstilling av den historiske Jesus som det grunnlag forkynnelsen hviler på, visstnok fortjener anerkjennelse, og jeg anser en slik prøvelse nødvendig og berettiget, og dens vesentlige positive resultat er også umiskjennelig og verdifullt. Men han er dog på visse punkter temmelig radikal, således når han ikke vil anerkjenne andre ord på korset for ekte enn dette pinefule: «Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg», og likedan har han overordentlig sterke ord om Johannesevangeliets fullstendige mangel på verdi i alminnelig historisk henseende og karakteriserer det som beroende på en gnostisk Kristus-forståelse. Med all anerkjennelse av problemene og især det siste, undres jeg dog på om han har rett til å si i denne forbindelse: «Das alles sind nicht vorwitzige Meinungen eines weltanschaulich bedingten Kritizismus, sondern *sichere Ergebnisse eksakter historisch-kritischer Forschung.*» Ellers må man sette pris på selve spørsmålsstillingen og den bestemthet hvormed han hevder at Kristi person og hans personlige fullmakt er den nødvendige ryggrad i evangeliet.

Går man over til den spesielle dogmatikk oppfatter han erkjennelsen av Guds *guddom* som temaet i læren om Gud; og inndelingen av læren vil han vinne ved den innsikt at dogmatikken hva angår denne Guds guddom som den har å behandle først, får å gjøre rede for Guds *måte å være på.* Herunder Guds frihet og herrevelde. Og hermed er også gitt Guds personlighet, hans enestående, bestandighet, allmakt, allvitenhet, allestedsnærværelse og evighet. Tenker

man på innholdet av Guds liv, taler man om hans kjærlighet og rettferdighet. Som bestemmelser som omfatter både væremåte og livsinnhold oppfatter han Guds hellighet, herlighet og salighet.

Læren om skapelsen inneholder meget godt og interessant, men det er ikke til å unngå etter hans arbeids anlegg at her blir atskillig gjentagelse fra avsnittet om uråpenbaringen. Dog er her også en fylde av interessante og lærerike ting.

Til et punkt som er meget karakteristisk for A.s teologiske tenkemåte, kommer vi så i avsnittet: «Synden og Guds dom». A. hyller en strengt luthersk syndsoppfatning hvor den avgjørende vekt legges på «ursynden», på «personsynden» eller «arvesynden». Vi får dette meget gedigent utviklet under oppgjør med den mer empiristiske syndsoppfatning hos Ritschl og Schleiermacher. Samtidig vil han redde friheten og ansvaret idet han under en uoppløselig samordning av det aktuelle og det habituelle med Kant antar en *transcendental* frihet som begrunner ansvar midt i ufriheten. Jeg har i *min* dogmatikk (pag. 229) erklært meg uenig i en sådan løsning hvorunder man «på transcendentalismens vanlige vis legger en idé over det faktisk gitte og erklærer vanskelighetene løst i kraft av idéen». Jeg fastholder denne dom og mener at der ikke gis mer enn ett «jeg», ikke et transcendentalt og et empirisk. Nå er jeg den første til å medgi den overordentlige vanskelighet av arvesyndsproblemet, og jeg mener ikke å ha funnet de vises stein — på dette område aller minst. Men jeg holder med all viten om uklarheten i den lutherske arv på at løsningen av frihetsproblemet iallfall må søkes, slik som kirkelæren alltid har regnet med det, i et historisk syndefal i slekten fra det første menneske av, et fall som ligger før arvesynden — hva der dog vel skulle stemme med A.s egen lære om uråpenbaringen overfor hvilken menneskene blir skyldige. Jeg mener å måtte regne med et historisk syndefall og med at Gud i sin forberedende nåde stiller også det falne menneske relativt fritt overfor arven, uten at det bortsett fra troen på Kristus som Frelser virkelig kan bryte med den.

Bibelen har et meget levende bilde av denne skapergudens frie virke i historien, og derfor taler den også — man kunne si velsignet usystematisk i forhold til arvesyndsdogmet — om rettferdige og urettferdige, gudfryktige og ugudelige utenfor frelsen i Kristus. Velsignet usystematisk. Og dog lar det seg vel legge til rette slik at Skaperen på denne måte stiller den enkelte relativt fritt overfor arven, mens den først virkelig kan brytes ved frelsen i Kristus, og kirkelig teologi har tidligere vært inne på den slags tanker. Her er et meget sammensatt og vekslende spill av arvbegrunnende fall

— like fra det første menneske — av arvmodifiserende oppgang i retning av det gode og motstand mot ondt — en mangfoldig variasjon slik som den hører den historiske virkelighet til, mens denne helt uforanderlige arv og den transcendentale frihet må betegnes som et virkelighetsforlatt filosofumenon. A. begrunner denne sin transcendentale frihet med at habitus og actus må ses absolutt under ett, og spesielt må habitus ikke på noen måte ses som causa til actus, til enkeltsyndene — et syn som også er blitt «mote i nåtidens teologi». Om nå så var, er da ikke det hele kompleks bundet av synd? Og hvor er så noen frihet? Men for øvrig er det dog vel så at i dette hemmelighetsfulle organiske kompleks er det dog habitus-hjertet som er roten og actus utløperne derav. Slik taler Skriften, og jeg ser ikke annet enn at A. selv også taler om at synden strømmer ut fra hjertet og iallfall medbetinger enkeltsyndene (kfr. f. eks. pag. 190), men da er iallfall kausalbegrepet med. At så ikke skulle være tilfellet, er da vel også bare en konstruksjon for den transcendentale frihets skyld. Men A. vil ikke vite noe av et historisk syndefall. Han påstår at dette er uttrykk for en gnostisk trang til å forklare den nåværende onde verden ut fra en fullkommen. Jeg tror ikke at dette rammer sakforholdet. Spekulasjonen var vel egentlig på gnostisismens side, mens kirkelæren regnet med et rasjonelt nærmest ubegripelig frihetsmisbruk. Men saken blir vanskelig fordi A. ikke kan frigjøre seg for de gamle fullkommenhetsforestillinger med hensyn til urstanden. Luther har jo ved siden av disse overleverte tanker også talt om en barnlig uskyldighetstilstand ved begynnelsen, og naturligvis måtte man — når man vil tenke realistisk — søke den vei. Det er vanskelig å se hvordan A. kan unngå en iøynefallende motsigelse når han på den ene side holder på den rene åpenbaring og på skylden overfor den, og på den annen side vil ha skylden begrunnet ved en transcendental frihet på arvesyndsdogmets grunn. Et lignende uklart forhold kommer etter mitt skjønn også fram når der blir tale om døden som, på den ene side — hva A. klart uttaler — en Guds dom over vår synd, og på den annen side som en hensiktsmessig ordning som stiller oss den positive oppgave å dø til Guds ære. Den positive side er der selvfølgelig og er til sist det viktigste, men hvordan man, når det en gang er sagt at døden er en Guds domsakt over vår synd, da kan hevde at hva vi nå kjenner som død — som undergang — er et moment i Guds «opprinnelig» gode verden, er vanskelig å forstå.

I *kristologien* tar A. avstand fra Schleiermachers og Ritschls antroposentriske syn og slutter seg i prinsippet til den kirkelige

to-naturlære. Han bekjenner seg til troen på Kristi evige guddom og præeksistens. Men dette får liten betydning for forståelsen av Jesu historiske jordliv fordi han så ensidig betoner at det menneskelige ved ham skjuler det guddommelige. Finitum non capax infiniti. Han kan ikke benytte på noen måte kenoselæren, skjønt han innrømmer dens skriftmessighet. Man kan nemlig ikke forestille seg en *delt guddom* hvor visse egenskaper er skutt ut. Men hvorfor skulle det ikke kunne tenkes på en annen måte, kunne tenkes at den guddommelige bevissthet — spesielt i sønnelivets form — etter *den kvalitative åndsart* gjennomtrenger den menneskelige og fyller den med sin herlighet? A. forkaster jomfrufødselen av historisk-kritiske grunner, men betoner oppstandelsen som grunnleggende historisk-overhistorisk frelsekjennsgjerning.

Althaus har et meget smukt og lærerikt utkast til en *forsoningslære*, hvor grunntanken er at Jesus er på den ene side Guds og på den annen side menneskenes representant, og idet han i lydighet under Faderen fullt gjennomfører dette personlige samfunn til begge sider inntil korsets død i en syndig verden, blir han forsoneren mellom Gud og verden. Han kommer på denne måte til forståelsen av en objektiv soning og en objektiv nådeåpenbaring ved Jesu død og oppstandelse i sammenheng med — ikke i isolasjon fra — hele hans historiske jordliv og slik at han unngår det ortodokse dogmes utvortes juridiske ekvivalens- og overflytningsforestillinger, men bevarer dogmets større bibelske mening. Tankeføringen er her skarp og klar selv om der muligens er ting som man kunne ha ønsket at han hadde gått nærmere inn på. Meget fyldig og interessant stoff bringer A. til evangelisk forståelse av Åndens virke i kirken og ved forståelsen av *den personlige frelse*. Kanskje er ved læren om kirken noe vel meget av etisk stoff tatt med. Ikke minst har han i esjatologien både den endehistoriske og den overhistoriske meget å gi av gode tanker og skarpe fruktbare problemstillinger som man sjelden finner diskutert i de dogmatiske fremstillinger så inngående og uforbeholdent. I *trinitetslæren* slutter han seg under en viss kritisk reserverthet overfor de anvendte termini, til den kirkelige læres grunnposisjoner. Men han forstår også å gi læren en fruktbar positiv anvendelse til belysning på den ene side av Guds absolutte selvstendighet overfor verden, og får på den annen side også fram hvordan den troendes liv så å si trekkes inn i det evige trinitariske samliv og derved får en egenartet fylde og evighetsbakgrunn. Hva tanken om Sønnens «evige fødsel» av Faderen og Åndens «evige utgang» fra dem begge angår vil han imidlertid bare ha disse bestemmelser anvendt på Gud i hans historiske åpenbaring, ikke på Gud i hans evighetseksistens —

noe som særlig, når vi tenker på Sønnen, torde henge sammen med hans avvisende holdning overfor kenoselæren og tanken om at det guddommelige ved Jesus Kristus gjennomtrenger det menneskelige. En forutsetning for forståelsen av dette torde nettopp ligge i den spenning mellom og syntese av det betingede og det ubetingede som tanken om Sønnens evige fødsel av Faderen innebærer.

Jeg holder det ikke for tvilsomt at av de her omtalte systematikere vil Althaus være den som best orienterer i nåtidens dogmatiske tenkemåte og problemstillinger, men også av de andre vil der være meget å lære, spesielt kanskje av Brunner med hans livfulle tenkning, store virkelighetsnærhet og orienterthet på alle — også ikke-teologiske — felter. Og også av Niebuhr. Den systematiske teologi er etter bruddet med den ritschlske teologi — som nok hadde sin betydning for sin tid — kommet ut på dypere vann og har fått en mer genuin kristen innstilling, men er derved også kommet opp i mange tornefulle problemer, særlig på syndslærens område og hva angår forholdet mellom skapelse og synd. Den har ikke maktet å løse disse på noen ensartet måte: Diskusjonen er gående. Det viser seg også at de bibelsk-kritiske spørsmål fra liberalismens tid fremdeles for en del er levende (sml. Althaus). Den nå rådende teologi er på ingen måte ensartet, som forholdet var i hovedsaken da den ritschlske teologi behersket åndene. Denne uensartethet er dog ikke bare en mangel, men betyr også vekst, og at den diskuterer sine problemer med alvor og tankedyktighet. Om fremtiden er det ikke godt å spå. Muligens kan vi vente en radikal bølge under slagordet: Mytologi, hva vi allerede har et eksempel på i Bultmann. En overvinnelse av denne radikalisme kan teologisk talt bare vinnes hvis den systematiske teologi forstår situasjonen, og ut fra tanken om den naturlige åpenbaring eller skaperåpenbaringen tar opp også de religionshistoriske spørsmål likså vidsynt som fast forankret i det egentlig kristelige — frelseåpenbaringen i Kristus. Man roper for tiden sterkt på det praktiske, og teologi må visst sies for tiden ikke å stå så høyt i kurs. Man vil i lengden ikke kunne unnvære den, hverken dens byggende eller dens apologetiske arbeid. Men det er å ønske at den med all akribi, som nå en gang hører vitenskapelig tenkning til, trenger mest mulig inn i sentralt kristelig stoff og tar opp sentrale spørsmålsstillinger, og ikke med skylapper for øynene overfor tidens nød går opp for meget i lærde utbroderinger og lar sentrale spørsmål bli liggende ubesvart. Hva spesielt dogmatikken angår må den overalt — for å tale med Brunner — bestrebe seg for å oversette overleverte tankeformer og sitt scholastiske begrepsnett i tidens «alfabet».

DEN LUTHERSKE KIRKE OG VÅR TIDS LITURGISKE BEVEGELSE

Av Hermann Sasse.[1])

1.

La meg få lov til å begynne med noen historiske bemerkninger. Vår tids liturgiske bevegelse er en bevegelse som går gjennom hele kristenheten, ja kan hende gjennom hele menneskeheten. Det er vel i hvert fall ikke tilfeldig at den moderne verdens store politiske bevegelser som har opptrådt med totalitære fordringer — kommunismen, fascismen og nasjonalsosialismen —, utbrer sine teorier ved hjelp av verdslige kultusformer. Lenin- og Stalin-kultusen i Sovjetrussland med de kjempemessige bilder av disse «helgener» — et surrogat for ikonerne som det synes heller ikke den marxistiske russer kan være foruten —, Mussolini- og Hitler-kultusen i Italia og Tyskland med sin frelsertro, sine helgener som ble æret med legender og bilder, sine martyrgraver og prosesjoner, sitt politiske «kirkeår» som i kalenderne trådte isteden for det kristne kirkeår, det er bare et par raskt henkastede eksempler på noe som foregår i den moderne menneskehet og som kunne fortjene en grundig undersøkelse. I Tyskland er denne kultus gått så langt at den til og med har etterlignet de kristne sakramenter. Og det beviser at de sjeler som hadde mistet den kristne tro og kirkens liturgi, søkte et surrogat for det de tapte. Det dreier seg her om noe som etter sakkyndige misjonærers beretning også viser seg i andre religioner, om noe som foregår i vår sekulariserte tids religionshistorie: en i gudløshet og nihilisme sunken verden leter etter det guddommelige og hellige! Og vi kristne har lov til i denne leting å høre menneskesjelens skrik etter sin virkelige frelser, enten man har tapt ham eller man ennå ikke har funnet ham, skriket etter Kristus og hans kirke. Og kan hende det ikke finnes noe som kan kalle kirken til besinnelse på seg selv og dermed til bot, således som den

1) Oversatt av O. M.

kjensgjerning at dens gudstjeneste slett ikke gjør noe inntrykk mer på utallige mennesker.

Derfor er den liturgiske bevegelse en søken og et spørsmål etter kirken.

Allerede i det 19. århundre vokste det fram en fornyelse av liturgien fra det veldige spørsmål etter kirken som etter Napoleonskrigenes slutt i over en menneskealder holdt kristenheten av alle konfesjoner i ånde. At den i opplysningstiden forfalne lutherske liturgi ble gjenopplivet i det lutherske Tysklands diakonissehus — helt fra Det nye testamentes tid hører jo liturgi og diakoni nær sammen — framfor alt i Neuendettelsau under Wilhelm Löhe, at det liturgiske liv ble fornyet i Englands kirke etter dens fornyelse ved traktarianismen, at det av kampen mot restene av den liturgiske gallikanisme vokste fram et strengt romersk arbeid ved abbed Guéranger i Solesmes hvis «Liturgiske år» ble det første og grunnleggende verk innen den liturgiske bevegelse i den moderne katolisisme: alle disse foreteelser, hvortil der kunne føyes enda mange paralleler fra den østlige og vestlige kristenhet, viser den inderlige sammenheng mellom ekklesiolog og liturgisk bevegelse. I samme retning peker erfaringene fra den første verdenskrig. Den liturgiske bevegelse som da vokste fram i den romerske katolisisme av en dobbelt rot: reformen av kirkesangen ved Pius X og den vitenskapelige utforskning av liturgien ved benediktinerne i Maria Laach (Ildefons Herwegen, Odo Casel) og som hadde sine paralleller i de for øvrig meget ubetydelige høykirkelige bevegelser i Tyskland og endog i Sveits og Skottlands reformerte kirker, ville gi et svar på det store spørsmål om kirken. Etter at Vaticanum hadde begynt med å bygge opp det dogme om kirken som jo ennå ikke er fullendt, ble det gitt et overmåte virkningsfullt praktisk svar i den liturgiske bevegelse. Kirke er der hvor de kristentroendes menighet samler seg om Herrens bord som ecclesia orans. Der hvor Herrens legeme blir mottatt med munnen i alterens sakramente, er kirken som corpus Christi. Alt hva den romerske kirke siden har opplevd av fornyelse, utspringer fra realiseringen av denne. De katolske akademikere i Tyskland og Frankrike, de jevne arbeidere i Ruhr-distriktet og bøndene i Tyrol ble ved en dertil egnet litteratur oppdradd til denne forståelse av kirken som ecclesia orans. I de kirkefremmede arbeiderkvarterer i Wien og Paris, formodentlig også i Amerikas kjempebyer hvor menneskesjelen er ensommere enn i Saharaørkenen, blir den tanke praktisert: nytt sant fellesskap, ekte communio mellom mennesker vokser fram av den hellige kommunion.

Dette er imidlertid en urkristelig, bibelsk tanke. Den romerske kirke av i dag lever ikke av sin verdenspolitikk, ikke av Fatima-undrene eller andre mirakler, ikke av sin betydelige teologi og av de nye Maria-dogmer som til dens egne teologers forferdelse forberedes av kurien. Den lever trass i alt dette, trass i alt det ukristelige og antikristelige som finner sted i den, av den rest av urkristelig arvegods som den eier i sin liturgi og alltid på ny forstår å levendegjøre. Den lever av den dype sannhet om Kristi realpræsens i alterens sakrament, og det hører til de mest bemerkelsesverdige tidens tegn at den i dag søker å stille i midtpunktet av sitt åndelige liv det som Luther en gang har fastholdt som kristelig-bibelsk arv like over for svermerne og Zwingli.

Men dermed er den liturgiske bevegelse innen den moderne katolisisme kommet inn i en dyp krise. Den er visstnok ikke blitt forbudt, men underkastet den biskoppelige ledelse og dermed stillstand. Den gjelder visstnok ikke for å være hæretisk, men den er av Rom ikke med urette siktet for å nære hæretiske tilbøyeligheter. En av grunnene til det var at den trengte tilbake de senere former og utvekstene i den katolske kultus, endog rosenkransbønnen, til beste for den oldkirkelige og urkristelige nattverdgudstjeneste. Ved messen ble tanken om det menneskelige offer vel ikke oppgitt, men dog antydet så sterkt at man kom solus Christus, sola gratia meget nær. Liksom det går ved all besinnelse på kirkens vesen og gudstjenestens vesen, ble man ført inn på reformasjonen. Slik forklares den kjensgjerning at ikke bare Johann Sebastian Bach, men endog Luther har holdt sitt inntog i Tysklands katolske kirker. En katolsk salmebok uten Luthers store julesalme «Du være lovet Jesus Krist», er neppe mer tenkelig i Tyskland. Og hvorfor ikke? Luthers høytidssalmer og Philip Nicolais store salmer ble av oratorianeren Felix Messerschmid i hans skrift «Liturgie und Gemeinde» (1939) betegnet som det absolutt uoppnådde forbilde på en virkelig kirkesalme! Hva der fører til denne dom, er det faktum at de store kjensgjerninger i den guddommelige åpenbaring her uten å trekke noe fra eller å legge noe til blir bekjent, bedt, sunget av ecclesia orans magno consensu. Naturligvis er det også kirkespråkets problem som herunder spiller inn. Kan vel menigheten «be messen istedenfor å bare be i messen» — for å sitere et ord av Pius X (der var dog da kanskje tale om å synge, ikke om å be) — når den slett ikke forstår hva der bes ved alteret? Er det ikke et kummerlig surrogat når en forbeder byr en tysk oversettelse av den latinske tekst samtidig med prestens ord så at der egentlig — for å tale med en bekjent katolsk teolog — holdes to synkroniserte messer av

hvilke den annen, den tyske, egentlig ikke er noen. Når man bebreider Bonifacius at han unnlot det som Methodius og Cyrill gjorde for de slaviske folk, nemlig å skape et tysk kirkespråk og dermed å gi Tyskland messen på morsmålet, slik som goterne alt hadde den, blir man uunngåelig minnet om Luthers betydning for liturgiens historie.

Det var Luther som innhentet det som var forsømt i Tysklands misjonshistorie og gav det tyske folk den tyske messe. Hans liturgiske skapning, den gamle lutherske kirkes messe, kaller den alt siterte katolske Messerschmid, «det første alvorlige forsøk, foretatt med enestående språklige og musikalske krefter, på å skape en tysk folkeliturgi, og dermed å bygge bro over den avstand som siden kristianiseringen bestod mellom det tyske folk og liturgien». Men på denne liturgi beror reformasjonens seiersgang. «En må, så mener den samme teolog, av beretningen ha fått en anelse om denne gudstjenestes uhørte livsfriskhet, om den kraftfulle religiøse grepethet hvormed den ble feiret av menigheten som jo nyss bare hadde vært stumme tilhørere i kirken.» Om reformasjonens salmer har «jesuittiske vitner foreskrevet at de har tilført den nye lære flere troende enn all preken og annen verving». Men at dette ikke bare har gjeldt Tyskland og Luthers geniale personlighet, framgår av den kjensgjerning at vi kan konstatere det samme overalt der hvor den lutherske reformasjon trengte fram. Tydeligst ser vi det i de skandinaviske land. Der hvor det rene evangelium kommer, vekkes den sanne kirkes store liturgi til liv. Og alltid når man spør etter den ekte liturgi, støter man på spørsmålet om evangeliet. Her ligger den dypere grunn til at den romerske kirke gjennom den liturgiske bevegelse er blitt stilt foran reformasjonens problem. Man er i Rom i dag meget opptatt av spørsmålet om ikke det tyske og det engelske språk kan og må tilkjennes rang av et liturgisk språk. Codex juris canonici lar muligheten for det helt åpen; for den kjenner jo prinsipielt ennå andre riter en den latinske. Den tyske katolisisme regner i hvert fall med at det ennå i dette århundre vil gis en tysk messe i Tysklands romerske kirke, hvori bare «Canon» som jo allikevel blir bedt stille, vedblir å være latinsk. Den eneste hindring er den — riktignok ikke ugrunnede — bekymring fra Roms side at denne konsesjon ville åpne døren for evangeliske tankers inntrengen i den katolske verden.

2.

Det behøves ikke først å sies hva for alvorlige problemer denne utvikling må stille den evangelisk-lutherske kirke overfor. De for-

skjellige denominasjoners vulgærprotestantisme er ikke Roms vidtskuende og handlekraftige liturgiske bevegelse voksen. Den forstår ikke denne bevegelse fordi den ikke har noen forståelse for liturgien. De store reformerte kirker, for så vidt de har bevart den levende sammenheng med sine reformatoriske fedre, er når alt kommer til alt, heller ikke i stand til å stille en virkelig evangelisk liturgi opp mot den romerske messe. Det kan den reformerte kirke ikke ,fordi den har prisgitt det som den kristne gudstjeneste lever av, det uten hvilket den i evangeliet grunnede liturgi må dø: realpræsensen av den hele Kristus etter sin guddom og sin menneskehet. Den protestantiske kristenhets største liturgiske frembringelse er ved siden av den gamle lutherske messe den engelske Book of Common Prayer, som for øvrig på omveien om Butzer har vært gjenstand for en betydelig luthersk innflytelse. Så stort dens katolsk-middelalderlige arvegods og dens evangeliske gehalt enn er, viser den dog en mangel, som til slutt alle den engelske kirkes reformbevegelser er strandet på. Det er den rubrikk hvori det står: «... and the natural Body and Blood of our Saviour, Christ, are in Heaven, and not here; it being against the truth of Christ's natural Body to be at one time in more places than one.» Denne sats tilintetgjør realpræsensen, som den kristelige liturgi lever av. Hele anglikanismens tragikk, at den vakler fram og tilbake mellom protestantisme og katolisisme, blir her åpenbar. Fordi Englands store teologer har mistet den lutherske lære om realpræsensen, derfor er de tross alle katolske kirkeformer enten blitt hengende igjen i Erasmus' reformkatolisisme og i calvinismen, eller de har konvertert til den romerske kirke. Der fant de realpræsensen om enn tilhyllet under transsubstantiasjonslæren og fordervet ved messeofferets pelagianisme. Men det som har ført de anglikanske konvertitter til Rom, eller det som har gjort anglokatolisismen så sterk, er hjemveen etter det som den anglikanske kirke oppgav ved sin reformasjon: at den hele Kristus etter sin guddom og menneskehet er nærværende i den hellige nattverd. Her ligger hemmeligheten ved den romerske kirkes seier over så mange protestanter og kanskje over største delen av det som i dag ennå kaller seg protestantisme. En sakramentløs protestantisme vil bli et lett bytte for den romerske katolisisme. Det er som om Luther allerede hadde sett denne protestantisme komme, når han kjempet mot sin tids svermeri og lærte den evangeliske kirke å gå den tunge og ensomme vei mellom dette svermeri og pavekirken.

Vil den lutherske kirke ennå i dag gå denne vei, vil den gjenvinne den store liturgiske arv fra sine fedre som den selv ofte så

lettsindig har ødet og prisgitt til velsignelse for seg og hele kristenheten, da vil den iallfall måtte gjøre seg én ting klar. Man kan ikke fornye liturgien dersom man vegrer seg for å ta den lære alvorlig som blir bevitnet og sunget i denne liturgi. Liturgi og dogme hører sammen, og en kan ikke ha det ene uten det andre. Liturgi er dogme som blir bedt. Dogmet er læreinnholdet — og dermed sannhetsinnholdet i liturgien. Derfor formår liturgien også å hjelpe til en ny forståelse av læren, av kirkens bekjennelse. Vi i Tyskland har i den siste menneskealder i hvert fall erfart at der kun gis fornyelse av gudstjenesten sammen med fornyelsen av bekjennelsen. Det må jo gi noe å tenke på at ingen kan si hva som er eldst — påkallelsen av Herren Jesus i bønnen eller anerkjennelsen av hans guddom i bekjennelsen. Althanasius' kamp for Sønnens homousi med Faderen var for ham en kamp for den rette gudstjeneste: Er bønnen til Jesus Kristus bønn til Gud selv? Hvis ikke, er den en krenkelse av det første bud. Ja, kirkens fleste dogmer er først blitt bedt og så formulert som lære. Først har man påkalt den Hellige Ånd, så har man definert hans homousi med Faderen og med Sønnen: «Han som blir tilbedt sammen med og æret sammen med Faderen og Sønnen.» «Ad firmandum cor sincerum sola fides sufficit» har kirken med Thomas av Aquino et kvart årtusen før Luther sa den hva sola fide betyr. Non aestimator meriti, sed veniae largetor: «du som ikke agter på fortjeneste, men skjenker forlatelse» kalles Gud siden uminnelige tider i Canon missae. Men den lære som inneholder denne bønn, ble uttalt i reformasjonen. Rex tremendae majestatis qui salvandos salvas gratis, synger man i dødsmessen. Ja, der gives ingen reformatorisk lære som ikke alt er blitt bedt og sunget i den middelalderlige kirke. Slik forklares det også at just kirkens største dogmatikere har vært dens største liturger, som Thomas og Luther, og der gis ingen tyngre innvending mot en teolog enn den at han ikke forstår noe av liturgien. Vi har heller ikke lov til å glemme at den så ofte baktalte lutherske ortodoksis tidsalder tillike var den tid da den gamle lutherske gudstjeneste ennå ble feiret med dyp andakt i sin skjønnhet og kraft. Paul Gerhardt ble den store salmedikter han var ikke uaktet men fordi han var en ortodoks teolog. Dobbeltbetydningen av det latinske ord for å bekjenne, «confiteri», viser tydelig denne sammenheng mellom den bedende og den lærende kirke: det betyr både å lovprise og bekjenne. Derfor ville Luther regne Tedeum til bekjennelsene Te Deum laudamus, Te Dominum confitemur, det er meningen med all kirkens bekjennelse og lovprisning.

Slik oppfatter kirken også teologien. Johannes bærer tilnavnet

teologen ikke av den grunn at han har drevet spekulativ teologi, men fordi han er liturgen blant evangelistene, hva Apokalypsen jo stadfester. Og det gis vel intet mer gripende uttrykk for det som teologien er i høyeste forstand, enn når der i Markus-liturgien tales om engelen som «med aldri forstummende teologer» synger Epinikion, seierssalmen, nemlig Sanctus.

Fordi det er en sådan sammenheng mellom lære og liturgi, må ethvert forsøk på en liturgisk fornyelse som ikke tar læren, bekjennelsen, alvorlig, strande. Den som ikke tror på den treenige Gud, ikke tror på ham som er sann Gud, født av Faderen fra evighet, og sant menneske, født av jomfru Maria, kan heller ikke si dette i bønn eller hymne, eller også lyver han for seg selv og andre, Gud og mennesker. Nettopp dette gir liturgien sitt store alvor. I den dreier det seg om realiteter, ikke om skjønne menneskelige følelser og tanker. Tar man ikke liturgiens dogmatiske innhold alvorlig, da blir all liturgisk fornyelse noe utvortes, overtagelsen av riter, ord, kirkeformer som man kun finner meget bedre i den romerske kirke. Da oppstår den liturgiske kunstindustri hvormed man forsøker å hjelpe en protestantisme som dør av sin egen innholdsløshet og forlengst har mistet sammenhengen med reformasjonens lære, opp av sitt håpløse sykdomsleie. Derav forklares også de mislykkede resultater av den høykirkelige bevegelse i den siste menneskealders tyske protestantisme, skjønt det med takk skal anerkjennes at der just i de siste år har rørt seg meget nytt og mang en løfterik ansats er kommet fram. Herunder har det tydeligere og tydeligere vist seg at det ikke gis noen fornyelse av gudstjenesten uten fornyelsen av den hellige nattverd, og ingen fornyelse av nattverden uten gjenoppdagelsen av realpræsensen. Menigheten må på ny vite hva den mottar i alterens sakramente for på ny å begjære det. At en nattverdliturgi er skjønn, kan ikke fornye den feiring av den hellige nattverd som er forfalt også i mange lutherske kirker. Det formår bare hungeren og tørsten etter det som vi mottar ved Herrens bord. Bare av troen på sakramentets gave, den vår katekisme avlegger vitnesbyrd om, kan vår nattverdfeiring og dermed vår gudstjeneste fornyes. Alt annet er og blir en ufruktbar religiøs estetikk som man også kan ha i andre religioner. Det var ikke for liturgiens skjønnhets skyld den antikke verdens mennesker kom til kirken. Isis-kultusen og Sol Invictus-kultusens liturgier, som endog har virket inn på den gamle katolske liturgi, var sannsynligvis enda skjønnere enn den eldste kirkes enkle eucharistifeiring når en skal dømme etter rent estetiske synspunkter. Kunne vi spørre disse oldtidsmennesker hva der trakk

dem til Kristi kirkes liturgi, da ville de svare oss: Vi er kommet til kirken fordi vi der fant ikke en tenkt, men en virkelig frelser, og derfor har vi i den kristne gudstjeneste funnet en skjønnhet som overgår all jordisk skjønnhet.

3.

Det ville her føre for langt om vi ville forsøke å framstille den lutherske lære om Kristi nærvær i ord og sakrament, særlig læren om hans legemes og blods virkelige nærvær i nattverden, i hele sin dybde og fylde. Rettferdiggjørelsen og realpræsensen er jo de to brennpunkter i den elipse hvormed man kan ligne vår kirkes lære og liv. Vi kan heller ikke i det enkelte vise hvordan begge hører uløselig sammen, og hvordan hele den dype trøst for arme syndere som evangeliet vil gi, er bundet til begge. I den rettferdiggjørende tro mottar vi jo ved Herrens bord det hvorved han har ervervet oss frelsen. Bare på én ting skal vi her ennå peke, på en sannhet som igjen er gått opp for oss mennesker i Europa i denne tids apokalyptiske redsler. Det er den sammenheng mellom nattverden og de siste ting, som hele Det nye testamente avlegger vitnesbyrd om og som vi i den moderne kristenhet nesten hadde glemt. Man må vel først holde Herrens nattverd med de fordrevnes og hjemløses vandringsstav i hånden for å forstå den helt: «med ombundne lender og med stav i hånd og I skal ete det som de der iler av sted!» (2 Mos 12, 11). Med dette ord i minne har Paulus' menigheter og Hebreerbrevets kirker holdt Herrens nattverd. Derfor kunne de bevare håpet om Herrens gjenkomst urokket fordi bønnen «Amen; ja, kom Herre Jesus» jo allerede gikk i oppfyllelse ved hver feiring av eucharistien. Liksom Israel på vandringen gjennom ørkenen ble underfullt oppholdt ved livsbrødet fra himmelen og den åndelige drikk fra klippen (1 Kor 10), således oppholder nattverdmåltidet den nye pakts Guds-folk underbart på dets vei gjennom denne trøstesløse verden. Forløst fra Egypt, den gamle verden, men ennå ikke kommet hjem, vandrer Kristi kirke gjennom verdenshistoriens århundrer, «inntil vi gjennom ørkenen kommer til Kanaan». Men så ofte menigheten etter Kristi ordning og innstiftelse mottar hans sakrament til minne om ham og dermed forkynner Herrens død inntil han kommer, skrumper fortidens og fremtidens århundrer sammen i hans nåtids matematiske punkt[1]) og den uhyre avstand mellom himmel og jord forsvinner. «Vi visste ikke om vi var i himmelen eller på jorden», så karakteriserte sendemennene fra hin storfyrste av Kiew, ifølge overleveringen, den kristne gudstjeneste i

1) Det tyske «Gegenwart» betyr like så vel nåtid som nærvær.

Konstantinopel til forskjell fra jødenes og muhammedanernes gudstjenester, og førte dermed det russiske folk til den gudstjeneste som ennå i våre dager en framtredende russisk teolog har beskrevet som «le ciel sur la terre». «Må din nattverd bli min himmel på jorden!», så heter det i en bønn av den fromme Scriver. Og det er en bibelsk tanke, som Hebr 12, 22 og Johannes' åpenbaring viser: med blikket på endetidens gru holdes der gudstjeneste med ubeskrivelig glede på jorden og i himmelen. Det er egentlig én gudstjeneste, for det samme Sanctus klinger både i himmelen og på jorden, seierssalmen, som den gamle liturgi fra Alexandria kaller den. Å synge dette Sanctus som blir sunget i Guds og Kristi nærvær, med nye stemmer og å be det med ny kraft, det må være målet for all fornyelse av gudstjenesten, for alt liturgisk arbeid. Men den lutherske kirkes teologiske oppgave, en oppgave som den alene kan oppfylle for så vidt den har bevart det rene evangelium, består i at den for seg selv og for hele kristenheten på ny oppdager hvilken trøst det betyr at vi i den rettferdiggjørende tro med alle tiders rette kirke lovsyngende får lov å bekjenne: *Tu* solus sanctus!

4.

Skulle det ennå virkelig være nødvendig å si et ord til slutt om at fornyelsen av den ekte liturgi ikke betyr noen nedvurdering eller fortrengning av prekenen? Dette blir i regelen innvendt, så snart det tales om en liturgisk fornyelse. Innvendingen blir gjort med rette når det gjelder en blott og bar liturgisk kunstindustri, en estetiserende liturgistikk, hvori blaserte mennesker som er kjede av det enkle evangelium og de uanselige sakramenter, søker et surrogat for det som er den kristne gudstjenestes egentlige vesen. Der går da prekenen tapt, og uten den gis der ingen gudstjeneste for kirken på dens pilegrimsvei på jorden. Eller kan hende det er riktigere å si: den omtalte falske liturgistikk opptrer der hvor man har mistet prekenen, hvor man ikke mer kan preke, og ikke mer kan høre en preken. Men kirkens ekte liturgi har alltid hørt sammen med den ekte preken av evangeliet, ja prekenen dannet den faste, uoppgivelige bestanddel av liturgien. «De holdt trolig fast ved apostlenes lære og ved samfunnet, ved brødsbrytelsen og ved bønnene» leser vi om den eldste menighet. Ord- og sakramentsgudstjeneste var visstnok atskilt i oldkirken, men de fulgte umiddelbart på hverandre, således som vel allerede Plinius-brevet bevitner når man forstår det riktig. Det er ikke uten betydning at østkirkens hovedliturgi har navn etter Chrysostomus, den store patriark som den østerlandske kirke gav æresnavnet «Guldmunn»

som sin største predikant. Den gamle kirke har like så vel som reformasjonskirken vært en prekende kirke.

Og gudstjenestens store fornyer, reformatoren som gav det tyske folk og kristenheten den rensede messe, har da vel også vært Tysklands og kanskje vesterlandets største predikant. I hvert fall har Luther gitt prekenen tilbake sin egentlige mening og innhold hvis fordunkling var den dypeste grunn til hedenskapets inntrengen i den kristelige liturgi. Således kan der overhodet ikke gis noen virkelig fornyelse av liturgien uten at den også er en fornyelse av prekenen. Den gudstjeneste som vi tilstreber og hvori alterens sakramente får tilbake den plass som det hadde i Det nye testamentes og i reformasjonens kirke og som først pietismen og opplysningen har fratatt det, vil ikke ta noe fra prekenen av det som den skal være. Den vil bare måtte miste noe av det som den ikke skal være. Den vil måtte bli mer samlet, mer prøveholdig enn gjennomsnittsprekenen i den moderne protestantisme. Predikanten vil måtte vitne mer om den sak det gjelder om, og tale mindre om seg selv og sine meninger. For den moderne prekens subjektivisme og sentimentalitet kunne jo liksom dens fattigdom på dogmatisk substans, bare trives i en gudstjeneste som manglet den ekte liturgi. Om den således fornyede preken ikke vil by så megen tid og leilighet til å sove i kirken som det hittil ofte skal ha vært tilfelle, så vil det bare komme gudstjenesten til gode.

Hvorledes forklares imidlertid denne uoppløselige forbindelse mellom preken og liturgi? Bak den skjuler seg den dype sammenheng som består mellom nådemidlene, sammenhengen mellom ord og sakrament, som ingen har forstått så dypt som Luther. Det gis intet sakrament uten ordet. Uten den av Kristus befalte døpeformels ord gas der ingen dåp, uten verba testamenti ingen nattverd. Og omvendt: uten dåp og uten nattverd kunne kirken preke nokså meget, dens preken ville da opphøre å være preken av evangeliet, og den ville i beste fall frambringe foreninger til pleie av en verdensanskuelse, men ingen menigheter. Uten sakramentene ville der ikke gis noe Kristi legemes samfunn og dermed overhodet ikke mer noen kirke. Vi vet ikke hvorfor det har behaget den Herre Kristus å knytte sitt nærvær for oss til Bibelens og prekenens enkle ord, til dåpens og nattverdens uanselige sakramenter. For oss må det være nok å vite at han har gjort det. Og så kan da alt liturgisk arbeid i grunnen ikke være noe annet enn en beden og streben for

«Dass wir dem Wort *und* Sakrament
Rein behalten bis an unser End!»

KONFIRMASJONEN

Av Alfred Fidjestøl.

Innleiing.

Konfirmasjonen er fast rotfest i det norske folks medvet. Det ser ein m. a. av at praktisk tala alle foreldre let borna sine konfirmera, også dei som ikkje har noko større syn for livsverdiane i kristendomen.

Det heng sikkert ikkje så lite saman med at konfirmasjonen stettar ein naturleg trong til å høgtida overgangen frå barndomstida til den vaksne alder. Både lekamleg og sjeleleg føregår det då eit stort omskifte. Og ved dette store grenseskilet i livet kjennest det naturleg å stogga opp og lata dei unge få ein høgtideleg vigsel til det nye livsavsnitt dei no står framfor.

Det er vel denne menneskelege trongen til ein ungdomsvigsel som i kristendomsfiendtlege krinsar i Danmark har ført til innføring av «borgerleg konfirmasjon».

Men for dei aller fleste i våre kristne land har likevel kristendomen enno så mykje å seia, at dei er ikkje nøgd med berre ei slik verdsleg vigsling av dei unge. Også dei som sjølv ikkje er personleg truande, har til vanleg eit meir eller mindre klårt ynskje om å lata borna få ei *kristeleg* vigsling av ungdomslivet.

Dette er noko som kyrkja må vera glad og takksam for. — Men likevel er berre dette ikkje grunn nok til å innføra og halda vedlike ein så viktig institusjon som konfirmasjonen. Me treng ei meir avgjort kristeleg grunngjeving.

Men når ein spør etter det kristelege eller bibelske grunnlaget for konfirmasjonen, er ikkje svaret så opplagt. — Med dåpen og nattverden er det greitt, dei grunnar seg på klåre føresegner av Jesus sjølv. Det er opplagt *guddomlege tilskipingar*. Men noko liknande gjeld ikkje konfirmasjonen. Der kan ein i høgda finna analogiar — som t. d. Jesus som 12 år i templet, eller Jesu «konfirmasjon» av Peter — Joh 21, 15 ff. Men dette rekk ikkje til som

grunngjeving. Konfirmasjonen er tydeleg ei *menneskeleg tilskiping.* — Og likevel er det tvillaust ein institusjon som Gud vedkjenner seg, og eit brukbart og nyttig reiskap i arbeidet for Guds rike på jord.

For saka er den: Konfirmasjonen er ein naturleg konsekvens av Jesu misjons- og dåps-påbod når kyrkja er komen ut over grunnleggjingstida slik at *barnedåpen* er blitt det vanlege. — «Gjer dei til mine læresveinar meddi de døyper dei . . . og lærer dei å halda alt det eg har bode dykk,» seier Jesus. Etter det er kristendomsundervisinga for borna eit heilt naudsynt korrelat til barnedåpen. Kyrkja kan i det heile ikkje forsvara å døypa borna dersom ho ikkje har garanti for at dei får kristeleg kunnskap når dei veks til. Denne opplæringa er fyrst og framst *foreldra* si sak. Til hjelp for foreldra i dette arbeidet gav Luther dei katekisma. Det gjeng klårt fram av overskriftene til dei ymse partane. Det heiter der: «Dei ti boda såleis som ein husfar einfelt skal halda dei fram for husfolka sine», — og tilsvarande med dei andre partane.

I dei siste par hundre åra har foreldra i vårt land også fått studnad av skulen til dette. Men framleis må ein prinsipielt rekna med at foreldra er dei eigenleg ansvarlege. Dei har kome med barnet til dåpen, og dermed forplikta seg til å gjeva det ei kristeleg oppseding.

Men kyrkja må vissa seg om at dette vert gjort. Og konfirmasjonen er då ein tenleg institusjon til å kontrollera det, — samstundes som kyrkja her beinveges gjev sitt tilskot til oppfyllinga av Jesu siste vilje — å læra dei døypte å halda det Jesus har bode.

Konfirmasjonen — og konfirmasjonsførebuinga, som i grunnen berre er ein naudsynleg del av konfirmasjonen — er såleis tvillaust fullt i samsvar med Guds ord og Guds vilje. Og konfirmasjonens sterke stilling i folket vårt er ei Guds gåve til kyrkja, som me både bør vera takksame for og kjenna ansvaret for. Gjennom denne institusjonen får kyrkja alle kyrkjelemene i tale og i ei avgjerande tid i livet deira, og har dermed eit høve til påverknad som ikkje kan verdsetjast for høgt.

Det er difor eit livsviktig spørsmål for kyrkja å finna ut korleis ein kan nytta dette høvet på beste måten. Det trengst både å få klårleik over *kva konfirmasjonen eigenleg er, og kva mål ein bør ha i sikte* med konfirmasjonen (førebuinga medrekna). Og vidare trengst det at kyrkja legg eit alvorleg arbeid på å finna fram til ein *fastare plan og betre hjelperåder* for konfirmasjonsførebuinga.

I denne artikkelen vil me då serleg sjå på *kva konfirmasjonen er,* og *målet* for han, — og stoggar då fyrst ved spørsmålet:

Kva er konfirmasjonen?

1. Stadfesting av dåpspakta.

Det vanlegaste svar på dette er truleg: *Konfirmasjonen er stadfesting av dåpspakta.* Og mange tenkjer då berre på den *subjektive* stadfesting frå konfirmanten si side. Det er såleis mange som jamvel kjem med den påstand at «den nye konfirmasjonsordninga» i grunnen ingen konfirmasjon er, avdi konfirmanten sin eigen lovnad eller vedkjenning der er teken bort.

Men denne påstanden kviler utan tvil på sviktande grunnlag. Rett nok er det så at *confirmatio* tyder stadfesting. Og i den konfirmasjonen me har fått fra pietismen, er det subjektive moment det dominerande. Men konfirmasjonen er mykje eldre enn pietismen, — det vitnar jamvel den pietistiske konfirmasjonsforordninga sjølv klårt om.

Sjølve namnet har den evangeliske kyrkja overteke frå den katolske, og i katolisismen er konfirmasjonen heilt ut noko objektivt. Der er han jamvel rekna som eit sakrament. Det er kyrkja som konfirmerar borna likeins som det er kyrkja som døyper dei. Historisk sett har då også den katolske konfirmasjonen utvikla seg av dåpen. Til dåpen høyrde det handpåleggjing og salving. Men ut frå Acta 8, 14—17 såg dei det slik at berre bispane hadde rett til det. Av praktiske grunnar vart så dette i tid skild frå dåpen, og etter kvart vart det tillagt sakramentalt verde. Og denne handlinga vart kalla confirmatio.

Men også i den lutherske kyrkja vart det frå fyrst av lagt meir vekt på det objektive moment i konfirmasjonen enn på det subjektive. Dei unge er sett på meir som *confirmandi* (ɔ: slike som *vert stadfesta*) enn som *confirmantes* (ɔ: slike som sjølv stadfester).

Reformatorane avviste det katolske syn på konfirmasjonen som eit sakrament. Likevel vart konfirmasjonen for det meste ståande, men med eit nytt innhald. Hovudsaka for Luther og dei andre reformatorane var *den kristelege undervisning og oppseding av folket.* Og før nokon fekk tilgjenge til nattverden, vart dei tekne i «forhøyr» av prestane — til kontroll av at dei hadde fått kristeleg undervisning. Etter kvart utvikla så dette seg til ein serleg trudomseksamen for ungdomen.

I denne såkalla *kateketiske konfirmasjon* er det nok eit moment av vedkjenning meddi samtalen var forma slik at dei unge der uttala si tilslutning til den kristne tru etter evangelisk syn. Men *hovudsaka* er her at kyrkja stadfester og styrker dei unge i trua.

I den form for konfirmasjonen som Martin Buzer var hovudmannen for, kom nok også det subjektive moment inn, meddi det vart kravd *ein lovnad* av dei som vart konfirmera. Men framleies er hovudsaka det *objektive*. Konfirmanten blei «stadfesta til den kristne kyrkjelyden» som det heitte i den Buzerske konfirmasjonsordninga. Professor A. Brandrud seier om dette: «Konfirmationen var en slags kirkeretslig handling hvorved konfirmanden blev høitidelig indsat i den stilling hvortil han allerede før var udnævnt.»[1])

I den Buzerske konfirmasjonsform var det òg eit anna tydeleg objektivt moment meddi det var ei *velsigningshandling* der kyrkja ved handpåleggjing og bøn nedba Den Heilage Ande over konfirmantane.

Det er fyrst i den pietistiske konfirmasjonen at det subjektive moment vert det rådande.

I ortodoksiens tid hadde det vorte lagt så sterk vekt på den reine læra, at det — iminsto i mange krinsar — hadde gått ut over det kristelege *livet*. Her kom pietismen med ein sunn reaksjon. For pietismen var det hovudsaka å vekkja folk til personleg medvete kristeleg liv. Men dei skjøna at til dette føremålet trongst det også kristeleg kunnskap. Difor vart pietistane føregangsmenn når det galdt skulane. Og dei fann òg ut at konfirmasjonen (førebuinga medrekna) var ei tenleg hjelperåd til å fremja dette føremålet. Difor førde pietismen til eit stort oppsving i konfirmasjonen, og han vart no obligatorisk i dei land der pietismen fekk makt, såleis òg i Danmark—Noreg.

Men hovudsaka med kunnskapen var for pietistane å fremja det personleg kristelege livet. Difor skulle konfirmasjonsførebuinga vera *vekkjande*. Det skulle ikkje vera teologi, men *praktisk frelseskunnskap*. Konfirmasjonsførebuinga skulle ha karakter av *sjelesorg for dei unge*. Ein skulle ikkje berre hjelpa dei til å *skjøna* det evangeliske sanningsinnhaldet, men dei måtte òg få syn for at det trongst ei personleg avgjersle for Kristus så dei tok imot Frelsaren i ei sann levande tru.

Alt dette er rett og godt og i samsvar både med bibelsk og luthersk kristendom. Men Spener gjekk likevel for langt når han utan vidare rekna med at *alle dei unge* som skulle førebuast til konfirmasjonen, var *uomvende*, og når han ville at konfirmasjonsførebuinga skulle føra borna inn i omvendingskriser med angst og harde botskampar og deretter til ei klår vedkjenning av trua med

1) A. Brandrud i «For Frisindet Kristendom» II, s. 13. — Han nemner der òg at konfirmasjonens terminologi svarer heilt til den som t. d. var nytta ved embetsinnsetjinga av prestane ved ordinasjonen.

borna sin eigen munn.[2]) Dette vitnar om lite psykologisk skjøn på barnenatura. Det same gjeld òg den vekt pietismen la på å påverka kjenslelivet.

På line med dette ligg då *det nye* som pietismen førde inn i konfirmasjonen, nemleg det at hovudvekta no vart lagd på det *subjektive*. Konfirmasjonen skulle vera dei unge si eiga personlege tilslutning til Kristi kyrkjelyd. Difor vart vekta lagd på det konfirmantane sjølv gjorde når dei offentleg vedkjende si tru. Dei unge skulle fyrst og framst vera *confirmantes*. Tanken er at dei unge som ved dåpen hadde vore avskoren frå personleg å gjeva uttrykk for si tilslutning til dåpspakta, skulle no få høve til offentleg innfor kyrkjelyden å vedkjennast si tru og taka på seg sine kristne plikter. Difor fekk *lovnaden* ein stor plass. Konfirmasjonen vart uttrykkeleg oppfata som ei *oppnying av dåpspakta*. Og vedkjenninga i samband med dette vart oppfata som ein *høgtideleg lovnad*, ja jamvel som ein *eid*. Det heiter såleis i Konfirmasjonsforordninga av 13. jan. 1736 m. a.:

«Naar saadan Indvielse er skeed ved et hvert Barn, holder Læreren [presten] en kort Tale, og viiser der udi Børnene, først hvad de nu have giort og givet Gud Løfte om, og at saadant er en Formelle Eed for HErren . . .»

Sml. også konfirmasjonssalma nr. 42 i G. Landstad: «Fuld av sønlig Kjærlighed Har jeg gjort min Gud min Eed» (v. 3). Og: «Jeg har svoret Jehova Med et evigt, hellig Ja» (v. 6).[3])

Likevel maktar ikkje eingong pietismen konsekvent å gjennomføra det subjektive synet på konfirmasjonen. I innleiinga til forordninga vert såleis konfirmasjonen omtala som den «offentlige Bekræftelse udi den dem i Daaben skienkte Naade». Etter språkbruken her er det det objektive synet som kjem fram. Dei unge er

2) I Speners Theologische Bedenken heiter det såleis at presten bør forhandla med konfirmantane, og ikkje berre oppmoda dei til å prøva seg sjølve, men sjølv prøva dei om dei kjenner synda si rett, — og freista syna dei dette «bis man sihet, dass das hertz zu einer rechtschaffenen reue und angst vor Gottes gericht gebracht wird». Speners Theol. Bedencken, IV. Theil, Halle 1715, s. 267 f. — 3) I ordskiftet om konfirmasjonen kring siste hundreårsskiftet vart det av forsvararane av den gamle konfirmasjonsordninga frå 1736 sterkt halde fram at det var urett å tala om ein *lovnad* ved konfirmasjonen, det var berre tale om ei *vedkjenning* av trua, hevda dei. — Denne påstanden tek seg underleg ut ved sida av dei klåre orda i sjølve forordninga. Og elles syner også livet at det er ein teoretisk synsmåte som det vanlege folk ikkje maktar å tilegna seg. — Eit nytt vitnemål om dette har eg fått i ei rekkje svar frå skuleungdomar på eit spørjeskjema om konfirmasjonen. Det vart spurt dei som er konfirmera etter den gamle ordninga, om det var ei glede for dei å koma med den vedkjenninga som der kom til uttrykk, eller det var med motvilje. Det er såleis ikkje bruka uttrykket *lovnad* i spørsmåla, men i svara går dette uttrykket att gong på gong: «Eg hadde ikkje tenkt større på kva lovnaden ville seie», «Lovnaden vart tvungen inn på meg», o. s. b. — Det er no også heilt rimeleg at det vert halden for ein lovnad, når det vert spurt: «Vil du leva i denne di dåpspakt?» — og dei så jamvel skal stadfesta dette med handslag.

confirmandi. Og det er denne språkbruken som har festa seg. Ingen taler om at dei unge «konfirmerar» si dåpspakt (eller liknande).

Likevel er som sagt den subjektive sida ved konfirmasjonen det som pietismen serleg la vekt på. Og det er denne pietistiske utforminga som av mange framleies vert halden for den einaste som har rett til namnet konfirmasjon. Men dette syner seg altså å vera *uhistorisk.*

Dertil kjem at når dette pietistiske synet på konfirmasjonen som ei *oppattnying av dåpspakta* vert einsidig understreka, så kan det lett føra med seg ei nedvurdering av dåpen som ikkje er i samsvar med bibelsk og ekte luthersk syn. Det kan lett tolkast slik at det er noko som vantar i barnedåpen meddi borna der ikkje sjølve kjem med nokor vedkjenning av si tru, — og at dette som vantar, vert utfylt med vedkjenninga i konfirmasjonen. I same lei dreg òg den sterke understrekinga av *dåpen som ei pakt med Gud,* der det vert lagt einsidig vekt på dei menneskelege forpliktingar. Det *sakramentale* ved dåpen kjem for lite til sin rett, dette at det er *eit Guds verk til frelse,* ei Guds gåve av fri, ufortent nåde. Og dette som Gud har gjort i dåpen, treng ikkje nokor offentleg stadfesting i vaksen alder for å stå fast, slik som pietismen si sterke understreking av lovnaden legg det nær å tru.

Denne misvisinga i det pietistiske syn kom til full utfalding i rasjonalismen, som historisk fylgde etter pietismen. Rasjonalistane hadde lite syn for dåpen, men di meir vekt la dei på konfirmasjonen. Dei skilde ut det religiøse moment or paktstanken, og konfirmasjonen vart så etter deira syn ei pakt med Gud om å leva eit sedleg og dygdefullt liv. —

Men endå om pietismen — og endå meir rasjonalismen — såleis la altfor stor vekt på dei unge si personlege stadfesting av si dåpspakt, så er det tvillaust heilt i samsvar med Bibelen at ein som vaksen må nå fram til eit personleg tileigna gudstilhøve på barnedåpen sin grunn. Og dette kan ein ikkje ha for seg sjølv, det må koma til syne i livet gjennom vedkjennig for menneske (Matt 5, 14—16; Rom 10, 9—10). Men det er ikkje noko bibelsk grunnlag for at denne vedkjenninga naudsynleg må leggjast til konfirmasjonen. Og heilt forkasteleg vert det å tvinga fram denne vedkjenninga med trugsmål om straff og med å gjera konfirmasjonen til vilkår for å kunna nyta borgarlege rettar — slik som pietismen gjorde. Ei slik vedkjenning må etter sin grunnhått vera heilt friviljug om ho skal ha noko verd.

No er rett nok denne offentlege tvangen teken bort frå konfirmasjonen. Men enno er det ein sterk konvensjonell tvang i dette

at det er skikk og bruk at alle let seg konfirmera. Denne skikken er det ikkje lett å gå utanom — slett ikkje for ungdomar i konfirmasjonsalderen. Så det kan ikkje vera tvil om at konfirmasjonsfridomen er meir av *symbolsk* art enn verkeleg reell.

Men så er det heller ikkje nokon grunn for kyrkja til å ynskja at denne konvensjonelle tvangen skulle falla bort. Det ville lett føra til at ein miste det høve ein i konfirmasjonen og konfirmantførebuinga har til å nå dei unge. Men på andre sida gjeld det då om å lata konfirmasjonen få ei slik form at det ikkje kjennest som eit *samvetspress*. Og det gjer det tvillaust for mange av dei som vert konfirmera etter den gamle ordninga. Det vert stadfesta av dei svar som er gjevne av skuleungdomar (lærarskule og gymnas) på eit spørjeskjema om konfirmasjonen. Av 25 som er konfirmera etter den gamle ordninga, har 9 svara at det var med motvilje dei svara *ja* på spørsmåla. Og dette er dei aller fleste av dei som ikkje var nådd fram til medvite kristenliv alt då. Det er rett nok òg heile 14 av dei 25 som har svara at dei gjorde det med glede, men det er mest berre dei som alt ved konfirmasjonen var nådd fram til medvite kristenliv. Og når denne prosenten i dette høve er så stor, så kjem det tvillaust av at det er helst kristne ungdomar som har svara på spørsmåla.*)

I den nye konfirmasjonsskipnaden har det lukkast å halda oppe konfirmasjonen utan å leggja eit slikt samvetspress på dei unge. Og som det vil gå fram av utgreiinga her, er også dette ein fullverdig konfirmasjon. Hovudvekta er her lagt på *det objektive — kyrkja si stadfesting* og styrking av det gudstilhøve borna fekk del i ved dåpen, — eller som konfirmasjonsforordninga av 1736 uttrykker det: «den offentlige Bekræftelse udi den dem i Daaben skienkte Naade». — Dette skjer fyrst og framst ved *konfirmasjonsførebuinga*, men også ved den velsigning og forbøn som dei vert føremål for ved konfirmasjonshandlinga. Dei unge er her alle *confirmandi*. Men det hindrar ikkje at dei som har personlege føresetnader for det, også kan vera *confirmantes*. Og heile konfirmasjonen (førebuinga medrekna) vert då *eit mektig kall* til dei unge til personleg å tileigna seg det dei fekk i dåpen, og ei sterk påminning til å halda det Jesus har bode.

2. *Nattverdførebuing.*

Det er også andre svar på kva konfirmasjonen er, enn at det er stadfesting av dåpspakta. Det er sume som meiner at hovudvekta

*) I tidsskriftet «Kristen Skole» nr. 9/1948 er det ei utførlegare utgreiing om denne undersøkjinga av ungdomen sitt syn på konfirmasjonen.

bør leggjast på at han gjev tilgjenge til nattverden, og at konfirmasjonsførebuinga difor serleg må gå ut på å førebu dei unge til den fyrste nattverd.

Dette er synsmåtar som serleg kjem fram i den svenske kyrkja. Der vert det tala likså mykje om «den förste nattvard» som om konfirmasjon, og konfirmantane vert ofte kalla «nattvardsbarn». I ei bok av svensken Nils Östgren om konfirmasjonen vert dette synet halde fram, og han samlar det i denne definisjonen: «Konfirmationen er den kultakt, hvarigenom kyrkan förklarar dem, som efter inhämtande af erforderlig kristlig insikt begära tilträde til full sakramentsdelaktighet i församlingen, berättigade därtil.»[4])

Men desse synsmåtar har også sine talsmenn her i landet, om det enn truleg ikkje er så mange no som tidlegare. M. a. kan nemnast soknepresten — seinare biskop — Christen Brun som i 1897 heldt eit foredrag på stiftsmøtet i Bergen om «Konfirmationen og dens Forhold til Nadveren».[5]) Han definerar konfirmasjonen som «den offentlige kirkehandling ved hvilken den som barn døpte optas i kommunionsmenigheden».[6])

Det bibelske grunnlaget for dette synet er 1 Kor 11, 28, ordet om å prøva seg sjølv før ein nyt nattverden. Ei slik prøving forutset eit visst mål av åndeleg mogning som ein må rekna med vanlegvis er nådd ved konfirmasjonsalderen. Og før kyrkja gjev nokon tilgjenge til nattverden, må ho vissa seg om at vedkomande har den kristelege kunnskap som trengst, og at dei har avgjort seg for ei friviljug tilslutning til den kristne tru. Dette skal då konfirmasjonen tena til, og den personlege vedkjenninga frå dei unge sjølve vert då eit naudsynleg led i konfirmasjonen.

Det vert medgjeve at det ikkje trengst for dei unge si eiga skuld. Livet som vart skapt ved dåpen, kan veksa og mognast utan denne vedkjenninga. Ho kan nok ha sitt verd til styrking av trua, men den trongen til vedkjenning som ligg i ei levande tru, vil også utan konfirmasjonen finna seg naturlege uttrykk i dei ymse tilhøve i livet elles. Brun kjem jamvel til det resultat at «bekjendelsen som en isolert kirkehandling vil i det hele neppe svare til en virkelig trang hos de unge, og derfor savne livets rett». Difor vert vedkjenninga i konfirmasjonen grunngjeve ut frå kyrkjesamfunnet sitt krav: «For samfundet, for kirken vil det være ret at kreve de unges bekjendelse» — før dei vert gjevne tilgjenge til nattverden, — det høge mål som all førebuing frå dåpen av sikta mot.[7])

4) Nils Östgren: Den evang. lutherske konfirmationens begrepp och praksis (Lund 1911) s. 137. — 5) Sjå Luthersk Kirketidende 1898 I, s. 81 ff. — 6) Sml. likn. synsmåtar hos Odd Godal: Konfirmasjonen. Kirke og Kultur 1936 s. 25 ff. — 7) Nemnde artikkel s. 99.

I samsvar med dette syn ynskjer også Brun å gjera sambandet mellom konfirmasjon og nattverd endå meir intimt i vår kyrkje, helst ved å leggja det til same gudstenesta. Ingen bør såleis bli konfirmera utan dei også vil gjera bruk av nattverden.

Dei same synsmåtar held også Östgren fram i nemnde bok. Han meiner at kyrkja har rett til å krevja eit «förnimmbart» uttrykk som grunnlag for at ho opnar vegen til nattverdbordet. Difor må det ei vedkjenning til frå dei unge si side.[8]) Men samstundes er han klår over at nokon eigenleg garanti ligg det ikkje i dette. Og det vert no òg stadfesta av røynslene i livet. Det syner seg dei stader der det enno er vanleg skikk at alle (eller dei fleste) konfirmantane kjem til nattverden like etter konfirmasjonen, der vert det for dei fleste sin del med den eine gongen.

Likevel vert det halde fram at ein må ha denne ordninga for at kyrkja ved dette reint *prinsipielt* kan forkynna det rette grunnlaget for bruken av nattverden. Men det synest vera eit altfor formalistisk grunnlag, som berre er med og forflatar og undergrev den bodskapen som kyrkja på denne måten ynskte å forkynna. For når kyrkja godtek ei slik vedkjenning som ho faktisk veit i dei fleste høve ikkje er gjeven på grunnlag av personleg overtyding, men av di skikk og bruk krev det, så vil det i lengda meir veikja enn styrkja forståinga av at det til ei rett nattverdnyting krevst ei ærleg vedkjenning av personleg kristentru.

Difor ville ein tvillaust oppnå meir til praktisk forståing av dette om det heller vart løyst på det nære sambandet mellom konfirmasjon og nattverd — der det enno finst —, og så lata nattverden sjølv stå fram som ei vedkjenning av personleg kristentru, slik som det i røynda i seg sjølv er.

No er det rett nok så at dette synet på konfirmasjonen som grunnlag for tilgjenget til nattverden har historisk tradisjon, meddi konfirmasjonen alt frå Luthers tid har hatt dette sikte. Og det er berre rett og rimeleg at dette er eitt av dei moment ein har i sikte under førebuinga. Men eg må seia meg samd med biskop Johan Lunde i at «den første nadver er en altfor spesiell enkelhet til at den kan gjøres til hovedformål for konfirmantforberedelsen».[9]) Det som det gjeld om, og som ein må setja seg som mål, er — så langt det er mogeleg — *å hjelpa dei unge til å kunna gå inn i kyrkjelyden sitt indre liv og verksemd som vaksne, myndige medlemer.* Og i samband med det får dei då òg tilgjenge til nattverden. Det var vel også dette som var tankegangen på Luthers tid. Som

8) Nemnde skrift s. 121. — 9) Artikkel om Konfirmasjonen i Luth. Kirketidende 1920, s. 716 ff.

professor A. Brandrud seier i ei utgreiing om dette: «På et vis kom således undervisningen til at ta sikte særlig på *nadveren,* naturligvis ikke fordi Luther tenkte på nogen indre væsensforbindelse mellom katekese og nadver, men av rent praktiske grunder: nadveren var som de myndige kristnes egentlige samfunds- og bekjendelseshandling et naturlig mål for den kristelige barneoppdragelse.»[10])

Men når eg seier at målet for konfirmasjonen bør vera å hjelpa dei unge til å kunna gå inn i kyrkjelyden sitt indre liv som vaksne medlemer, så forutset det at dei av fri overtyding personleg har tileigna seg kyrkja si tru. Ein kan difor med andre ord seia at *målet for konfirmasjonen* (førebuinga medrekna) *er å hjelpa dei unge fram til levande personleg kristentru,* anten det no er ved at den meir usjølvstendige barnetru har mognast til ei medviten tru, eller det er ved at dei ved omvending er komne attende til si dåpspakt. — Om ein ikkje kan rekna med å nå dette målet med alle konfirmantane, ja kanskje ikkje eingong med dei fleste, så må ikkje det vera ein hindring for å sjå dette som det klåre målet ein siktar mot.

3. Kristeleg barneundervisning.

Men det som framom alt skal hjelpa til å nå dette målet, er konfirmasjons*førebuinga.* Den er absolutt det viktigaste ved heile konfirmasjonen, det vil truleg alle vera samde i. Førebuinga er ikkje berre den sjølvsagde føresetnad for konfirmasjonshandlinga, men ho har òg eit sjølvstendig verde. Det er ein del av barnekatekumenatet, som er ein naudsynleg konsekvens av barnedåpen. (Sml. innleiinga.) Det ville vera urimeleg å halda oppe konfirmasjonshandlinga utan konfirmasjonsførebuing, men det ville for så vidt ikkje vera noko unaturleg med ei slik ungdomsundervisning i kristendom utan konfirmasjonshandling.

Det er difor heilt rimeleg å rekna konfirmasjonsførebuinga med til konfirmasjonen, — slik som me har gjort i denne artikkelen.[11]) Det er jamvel den viktigaste delen. For det er ikkje minst gjennom konfirmasjonsførebuinga at kyrkja *konfirmerar* eller stadfester dei unge i deira dåpspakt, eller m. a. o. styrkjer og tilskundar dei til å leva i det gudslivet dei fekk del i ved dåpen. Så om ein ikkje vil gå så langt som sokneprest Erling Grønland gjer, og rett og slett seia at «konfirmationen er den kristelege barneundervisning»,[12]) så må ein likevel gjeva han rett i at det er det viktigaste moment i konfirmasjonen.

10) For Frisindet Kristendom II, s. 3. — 11) Difor har eg òg bruka overskrifta *konfirmasjonen* over heile artikkelen, endå den også tek føre seg konfirmasjonsførebuinga. — 12) For Frisindet Kristendom II s. 46.

4. Samanfating.

Dersom me så stoggar att for spørsmålet: Kva er konfirmasjonen?, og freistar finna fram til ein konklusjon, så trur eg me vil finna at det er ikkje rett å pressa konfirmasjonens omgrep inn i ein trong formel, slik som sume gjer. Konfirmasjonen i den evangeliske kyrkja innesluttar etter sitt historiske opphav fleire ulike moment. Og det er ingen veikskap, men heller ein styrke. Ein gjer berre konfirmasjonen fattigare ved å pressa han inn i eit eintydig omgrep.

Eg meiner biskop E. Berggrav har rett når han seier i jubileumsåret 1936:

«Man skal ikke rasjonalisere konfirmasjonen. Det som ser «kaotisk» ut, det som tar sig ut som «manglende entydig mening» — det er alt sammen folder av evighetens svøp som omhyller oss. — — — Konfirmasjonen er evig ung; vi må ikke bli gammelkloke overfor den.»[13]) —

Altså kan me samanfata det slik:

Konfirmasjonen har sitt grunnlag i Jesu påbod i Matt 28, 20 om å læra dei døypte å halda det han har bode, og omfatar både konfirmasjonsførebuinga og konfirmasjonshandlinga, og har både ei objektiv og ei subjektiv side.

Hovudsynspunktet for konfirmasjonen bør vera at det er *ei hjelperåd i kyrkja sitt arbeid til å få dei unge til å bli ståande fast i si dåpspakt*. Denne styrkjinga og stadfestinga av dåpspakta skjer fyrst og framst ved konfirmasjonsførebuinga, men òg ved forbøna og velsigninga i konfirmasjonshandlinga. Gjennom dette ynskjer kyrkja å føra den einskilde av dei unge fram til personleg tileigning av dåpsnåden, så flest mogeleg også subjektivt kan stadfesta si dåpspakt og dermed også som vaksne bli levande lemer på kyrkjelyden og rette nattverdgjester.

Konfirmasjonsførebuinga.

Som nemnt før er konfirmasjonsførebuinga det viktigaste ved konfirmasjonen. Difor er det eit brennande spørsmål som kyrkja og prestane som skal førebu konfirmantane, må bli klår over, korleis ein skal få gjort konfirmasjonsførebuinga mest mogeleg

13) Eivind Berggrav: «Konfirmasjonen — evig ung» i Kirke og Kultur 1936, s. 65.

effektiv, så ho kan bli ei tenleg hjelperåd for det som er føremålet med konfirmasjonen.

Det som då i fyrste rekkje trengst, er å *få eit klårt siktepunkt* for konfirmasjonssamværet. Ein må vita kva mål ein stilar mot, elles vert det heile lett ei fikting ut i veret.

Det er sakte mange ting ein gjerne vil få lagt dei unge på hjarta i denne viktige overgangstida i livet deira. Men som nemnt, må siktepunktet vera å freista hjelpa dei unge til ei personleg tileigning av dåpsnåden ved å læra dei å halda det som Jesus har bode.

I dette ligg det to ting: For det fyrste må dei få vita *kva* Jesus har bode. Dei unge må få skjøna på *kva kristendom er.* Ein må *syna dei vegen til frelse og evigt liv,* så ingen som ynskjer å bli frelst, treng å fara vill av di dei ikkje kjende vegen.

For det andre skulle dei òg *læra å halda* det Jesus har bode. Det fører til at ein også må freista *påverka* dei til å gå på vegen, og gjeva dei personleg tilstøring og hjelp til å leva Kristus-livet.

Med dette klåre siktepunktet vil alle dei andre ting som bør vera med i førebuinga, naturleg innordna seg under det som er hovudsaka.

Når det gjeld dette siktepunktet, såg pietismen rett når konfirmasjonen så sterkt vart understreka som *sjelesorg* for dei unge — med det sikte å hjelpa den einskilde fram til ei personleg avgjersle for Kristus.

Men når ein har klårt for seg kva ein vil med konfirmasjonsførebuinga, så blir det spørsmål om *hjelperåder* til å nå det målet ein har sett seg. Og etter det som alt er sagt, er det klårt at det aller viktigaste vert *kunnskapen* om frelsesvegen på grunnlag av Guds ord og vår kyrkje si vedkjenning. Ein slik kunnskap er då òg ein heilt umissande føresetnad for ei personleg tileigning av dåpsnåden og eit sjølvstendig kristeleg liv. *Den kristne tru- og sedelæra* må difor vera det sentrale emnet for all konfirmasjonsførebuing.

Men her vert det spørsmål om kor mykje ein kan gå ut frå som kjend frå heimen og skulen si kristendomsopplæring, og kor mykje vekt ein skal leggja på sjølve kunnskapstileigninga i konfirmasjonsførebuinga.

I fyrre hundreåret var sjølve undervisninga i kristendom sett på som ei hovudsak ved konfirmasjonsførebuinga. Men no i siste mannsalderen og vel så det har det serleg vorte understreka at ein måtte koma bort frå leksehøyring og repetisjon av skulen sine lærebøker, og i staden leggja vekt på å gjera den kunnskapen som var tileigna i skulen, levande for borna, — og så utvida den kunn-

skapen dei hadde før, med ei undervisning serleg knytt til lesnad i Bibelen — ved sida av katekisma og salmeboka.[14])

Dette er ein synsmåte som har gode grunnar for seg, og dei fleste prestar no er truleg prinsipielt samd i dette. Men det forutset at konfirmantane verkeleg har fått eit nokolunde bra grunnlag for kristendomskunnskapen før dei kjem til konfirmasjonsførebuing. Men denne føresetnaden ser ut til å svikta i større og større grad. Det er eit stendig klagemål no serleg frå byprestane over kor uvitande dei fleste av konfirmantane er, jamvel når det gjeld elementære kristne sanningar. Av den grunn har mange prestar vorte nøydde til å bruka meir enn dei eigenleg hadde lyst til, av førebuingstida til repetisjon av det som burde vore lært før.[15])

Men når den knappe tid som er tilmælt serleg i byane, skal stykkast opp på denne måten, vert det vanskeleg å få noko heilt ut av det. Ikkje vert det tid eller høve til skikkeleg kunnskapstileigning, og ikkje vert det då den tid og ro som trengst til levandegjering av stoffet så det kan verta nokon større påverknad av dei unge.

Her må difor kyrkja leggja alvor i kravet om ei verkeleg effektiv kristendomsopplæring i skulen, så konfirmasjonsundervisninga kan byggja på eit reelt grunnlag av kristeleg kunnskapsstoff som er tileigna før.[16]) Dersom då borna har eit slikt solid grunnlag av elementær kristeleg kunnskap, så kunne presten få høve til å utvida dette med vidareførande kunnskapsstoff tilpassa etter det utviklingssteg dei unge står på i overgangsalderen, og så leggja hovudvekta på å gjera både den gamle og den nye kunnskapen levande og aktuell slik at det kunne verka som ein appell til personleg avgjersle for den einskilde. —

Når det så vert spørsmål om kva innhaldet av denne vidareførande undervisninga skal vera, og korleis konfirmasjonsførebuinga skal planleggjast i det heile, så er det ei sak som det no hastar med at kyrkja tek opp til alvorleg drøfting, så det kan koma noko positivt ut av det.

Verdet av ein slik samla plan vart omtala alt av den nemnde kyrkjekommisjonen av 1908, og seinare er det i kyrkjelege blad kome ei mengd innlegg som syner at det er ein skrikande trong etter meir rettleiing og fastare retningsliner. Dette vert òg stad-

14) Sjå m. a. Innstillinga frå kyrkjekommisjonen av 1908 og ein artikkel av biskop Lunde i Luth. Kirketidende 1920, s. 716 ff. — 15) Dette byggjer m. a. på utsegner av prestar i svara på eit spørjeskjema om konfirmasjonsførebuinga. Sjå meir om dette i artikkel i «Kristen Skole» nr. 8/1948. — 16) Dette kravet bør serleg adresserast til foreldra. For når dei har kome med borna til dåpen, så har dei òg teke på seg forplikting til å syta for at dei får ei kristeleg oppseding. Vert dette ansvaret levande for foreldra, vil dei naturleg stilla krav til skulen, og det vil verka meir enn om kravet kom beinveges frå kyrkja.

festa av svara frå ei rekkje med prestar på eit spørjeskjema om konfirmasjonsførebuinga. Av vel 70 prestar har 47 svara at dei saknar ein slik plan, og berre 13 at dei ikkje saknar det. No har rett nok fleire av dei 34 lagt til at planen ikkje bør vera for trong, han bør formast slik at det vert ein viss fridom for presten til å taka det på den måten det høver best for han personleg. Og dette er sikkert dei aller fleste samde i. Og under denne føresetnaden kan eg ikkje tenkja meg at nokon har noko imot at *kyrkja slår fast visse klåre retningsliner for korleis konfirmasjonsførebuinga bør drivast, og legg fram ein plan for førebuinga i fleire alternativ.*

Om mange prestar har funne fram til ein plan så dei personleg ikkje har trong for det, så krev omsynet til dei mange som saknar plan, og likeins til dei mange unge prestar som etter kvart skal taka til med konfirmasjonsførebuing, at dette vert gjort snarast råd.

Når det så gjeld spørsmålet korleis denne planen bør utformast, så vil eg berre nemna som mitt syn at konfirmasjonsførebuinga bør leggjast i nær tilknytning til Luthers vesle katekisme. Der har kyrkja eit klårt klassisk uttrykk for kristendomens grunnsanningar etter vår lutherske vedkjenning, som alle kyrkja sine lemer bør vera kjend med.

I samband med dette bør ein også føra konfirmantane til sjølve kjelda for trua vår, Bibelen, og freista hjelpa dei til å bli så kjende med han at det kan bli naturleg for dei å bruka han sjølv. Vidare bør dei få praktisk kjennskap til salmeboka og til vår kyrkje og hennar ordningar, for dermed å freista gjeva dei lyst og trong til å bli aktivt med i kyrkja sitt liv i gudstenesta og elles. — Men korleis planen elles skulle utformast i detalj, skal eg ikkje gå nærare inn på her.

MUHAMMED SOM GASSISK GUDDOM

Av Otto Chr. Dahl.

Når fedredyrkerne på Madagaskar foretar sine ofringer, henvender de seg først til én eller flere guder, før tiltalen til forfedrene begynner. Blant de sju gudenavn som regnes opp i Mahabo på Vest-Madagaskar, er *Ndrianantomóa*. Navnet er for øvrig kjent og brukt over hele vestkysten av øya. I øst finner vi det igjen i tanála- og betsimisáraka-stammene i formen *Rantomóa*.[1])

Første ledd i *Ndrian-antomoa* er ordet *ndria* som betyr «fyrste». I *R-antomoa* er det et prefiks *ra-*, som ofte brukes til å gjøre et ord til personnavn. Ordet *ndria* får en *n* føyd til i sammensetninger, og *a*-en i *ra* kontraheres med en følgende *a*, etter alminnelig gassisk språkskikk. Gudens egennavn, som vi skal studere nærmere, er da *antomóa*.

Det er ikke noe gassisk ord, og selv ikke folkeetymologien har klart å få noen fornuftig mening ut av det. De forestillinger som knytter seg til dette gudenavnet, er i regelen uklare, og noen særlig differensiert funksjon har jeg heller ikke fått tak i hos de av hans dyrkere jeg har hatt kontakt med. Det eneste som står fast, er at det er en overmåte mektig guddom, og ifølge noen kosmogoniske myter som er blitt nedskrevet, og som vi siden skal se nærmere på, hadde han sin andel i menneskets tilblivelse.

Vi finner imidlertid ordet *antomoa* i en gammel fransk-gassisk ordbok fra 1658 som man gjerne benevner etter utgiveren De Flacourt.[2]) Her er det på fransk vis skrevet *Antoumoüe* og oversatt med «Prophète».[3]) I en moderne utgave fra 1910 føyer utgiverne, A. og G. Grandidier, til følgende note: «Et ord som er innført av

1) Jørgen Ruud: Guder og fedre. Oslo 1947, s. 148. — 2) Dictionnaire de la langue de Madagascar . . . par le Sieur De Flacourt. Paris 1658. Moderne utgave i Collection des ouvrages anciens concernant Madagascar par A. et G. Grandidier, t. VII. Paris 1910, s. 206—457. — 3) Grandidier s. 312.

de arabiske innvandrerne, og som ennå er i bruk på Sørøst-Madagaskar.»

I et tillegg til denne ordboken har vi en katolsk gassisk katekisme, som også er skrevet i 1650-årene. Der er Abraham, Moses og David kalt *antoumoüan.*[4]) Her føyer de samme utgiverne til: «Opprinnelsen til dette navnet er oss ukjent.»

Disse to notene ser selvmotsigende ut, men er allikevel forståelige. Det er rimeligvis gassere på sørøstkysten som har fortalt at ordet var innført av araberne. Men det har vært umulig for utgiverne å finne noe arabisk ord som har en betydning bortimot «profet», og som ligner på *antomoa.*

Gåten løses imidlertid når man kjenner litt mer til de araberne som koloniserte på Sørøst-Madagaskar. De kom fra Zanzibar med Mayotte som mellomstasjon, og hadde innfødte derfra i sin tjeneste. Det finnes også i gassisk en del lånord fra suahéli (språket i Zanzibar), som antakelig er innført på den tiden. Vi kan nevne suaheli *kánzu* «sid kjortel» > gassisk *akánjo* «sydde klær», suaheli *píngu* «lenke» > gassisk *ampaíngo* do. Vi kan derfor lete i suaheli og Comor-språkene etter det som vi ikke finner i arabisk.

I disse språkene er det et ord *mtúme* som betyr «utsending, representant, betrodd mann i en annens tjeneste». Spesielt brukes ordet om Muhammed som Allahs utsending og om Bibelens store menn. *Mtume* er da oversettelse av det arabiske *rasūl* «utsending, apostel», som i Koranen brukes om Muhammed og de andre som han anså for Allahs spesielle budbærere. Verbalstammen til *mtume* er *túma* som betyr å «sende, ha i sin tjeneste», på samme måte som det arabiske verbet *'arsala* betyr å «sende en budbærer, en fullmektig». Når det gjelder betydningen er det da overensstemmelse mellom *mtume* og Flacourts *antomoa.* Men det er ikke fonetisk overensstemmelse mellom slutten av ordene.

Imidlertid har vi i suaheli flere substantiver av stammen *tuma.* Ett av dem er *mtúmwa,* som også betyr «utsending, tjener», men især «slave». Dette ordet stemmer i form fullstendig overens med *antomoa* etter de alminnelige regler for opptagelse i gassisk av lånord fra suaheli. Suaheli *mt* blir i gassisk regelmessig til *ant,* f. eks. suaheli *mténde* «daddelpalme» > sakaláva *antréndre* do., suaheli *mtángo* «agurk» > sakaláva *voa-ntángo* «melon», suaheli *mtámbo* «felle» > mérina *antámbo* «stor ulykke». Suaheli *u* og gassisk *o* er i virkeligheten samme lyd. Suaheli *w* umiddelbart etter en konsonant blir i gassisk til *o,* f. eks. suaheli *mbwa* «hund» > gassisk *ambóa* do. Denne *o*-en kommer da i nest siste stavelse

4) Grandidier s. 405.

og får trykket på gassisk, mens trykket i *mbwa* faller på *m*-en. Av disse eksemplene ser vi at det gassiske ordet *antomóa* er fonetisk helt identisk med suaheli-ordet *mtúmwa*.

Men det er overraskende å finne *antomoa/mtumwa* med betydningen «profet» istedenfor *mtume*. Det er fire suaheli-ord av samme stamme: *mtúme, mtumishi, mtúmwa* og *mtumwáji,* som alle betegner tjenere og utsendinger av forskjellig sosial rang, men *mtumwa* står aller lavest på rangstigen og brukes om slaver. Det har da en sosial karakter som ikke er Allahs høye profet verdig.

Imidlertid bruker Koranen et ord med den samme ringe sosiale verdi både om Muhammed og de andre «apostler», samtidig som det brukes om de troende i det hele. Det er ordet *ᶜabd. ʿAbdu llāhi* oversetter vi i alminnelighet «Allahs tjener», men også i Koranen brukes ordet i betydningen «slave», f. eks. i *sūrah* II, 173,[5]) som behandler *jus talionis: al-ᶜabdu bil-ᶜabdi* «slaven for slaven». Også i religiøs språkbruk betegner ordet menneskets absolutt underordnede og avhengige stilling under den allmektige Allah. Islam er jo underkastelse. For å gjengi denne nyansen oversetter jeg i det følgende *ᶜabd* med «trell».

I *sūrah* IV, 170 og XIX, 31 blir Jesus kalt *ᶜabdu llāhi* «Allahs trell». Brukt om andre «apostler» finner vi det f. eks. i *sūrah* XII, 24 om Josef, XXXVII, 79 om Noa, v. 111 om Abraham, v. 122 om Moses og Aron, v. 132 om Elias, XXXVIII, 40 om Job, v. 45 om Abraham, Isak og Jakob. På alle disse steder står det *min ʿibādinā* «blant våre treller». I *sūrah* XXXVII, 171 står *li-ᶜibādinā l-mursalīna* «til våre treller de utsendte». I *sūrah* XXXVIII, 29 kalles David rett og slett *al-ᶜabdu* «trellen». Om Muhammed selv er ordet brukt i *sūrah* XVIII, 1: «Lovet være Allah som har sendt ned boken til sin trell» *(ᶜalā ᶜabdihī)*; XXV, 1: «Velsignet være han som har sendt ned opplysningen til sin trell» *(ᶜalā ᶜabdihī);* LIII, 10: «Og han åpenbarte for sin trell *(ʾilā ᶜabdihī)* det han åpenbarte»; LVII, 9: «Det er han som har sendt ned tegn over sin trell» *(ᶜalā ᶜabdihī).*

Når profeten og «apostlene» tituleres slik, er det ikke så underlig at suaheli-ordet *mtumwa* er valt, etter som det på én gang oversetter *rasūl* «utsending» og *ᶜabd* «trell». Denne oversettelsen må være gjort ved begynnelsen av den arabiske innvandring i Zanzibar. Og etter som araberne erobret Zanzibar i det 10. hundreår, har mangt kunnet forandre seg siden.

Senere har man vel da funnet for liten ærbødighet mot profeten

5) Nummereringen av versene er etter J. M. Rodwell: The Koran translated from the Arabic. 11. utg. London 1933. Den eneste arabiske Koran jeg har her, er en indisk-muhammedansk utgave med annen versinndeling.

i dette ordet, og har byttet det ut med den formen av samme stammen som kommer høyest på den sosiale rangstigen, nemlig *mtume*. Eller *mtumwa* og *mtume* kan fra først av begge ha vært brukt om hverandre som oversettelse for *rasūl*. I det tilfelle er det *mtume* som i tidens løp har slått igjennom i denne betydning i suaheli, mens det på Madagaskar er *mtumwa/antomoa* som er blitt igjen.

Den arabiske innvandringen på Øst-Madagaskar foregikk i det 12. hundreår. I et gammelt håndskrift[6]) er tiden for de første araberes ankomst satt til året 542 etter muhammedansk tidsregning, altså 1147/48 etter vår tidsregning. Denne dateringen er blitt bekreftet ved myntfunn fra år 515 = 1121/22, som man nylig har gjort ved utgravning av arabiske graver på Øst-Madagaskar.[7]) I løpet av de 800 år som er gått siden, er det ingenting i veien for at bruken av disse ordene i Zanzibar kan ha forandret seg.

Flacourts identifikasjon av *antomoa* med «prophète» på 1600-tallet er ikke til å komme forbi. Og etter opplysninger jeg har fått av misjonsprest Bjåstad, er ordet kjent av de skriftlærde i Vohipeno på Sørøst-Madagaskar den dag i dag. Vohipeno er sentret for den mest islamiserte stammen på Madagaskar, taimóro-stammen. Deres kjennskap til islam er det imidlertid smått stell med. Det består mest i noen forvridde Koran-sentenser som brukes som trylleformularer. Ifølge en av deres skriftlærde er *Antomoa* et vesen som er lite ringere enn Gud, og som man kan rette sine bønner til.

Det er enda et trekk som peker på at *antomoa* har muhammedansk opprinnelse. I bønnene og mytologien opptrer *Ndrianantomoa* som regel i nær forbindelse med en annen guddom som heter *Ndrianabolisi*. Dette er det arabiske ordet *ʾiblīs* «djevel». I gassisk og suaheli må alle ord nødvendigvis ende på vokal. Når man opptar fremmedord som ender på konsonant, føyes det derfor en vokal til. På suaheli har man da også ordet *iblisi* «djevelen». Konsonantforbindelser som *bl* er også umulige i gassisk, og oppløses med en vokal, etter *b* er vokalen i regelen *o*. Vi skulle da ha ventet at den gassiske formen var **ibolisi*. Når det isteden heter *abolisi*, har nok folkeetymologien hatt en finger med i spillet. *Abo* betyr «høy», så det kunne passe på en så høy og mektig guddom som gasserne i sin tid fikk inntrykk av at arabernes *ʾiblīs* var.

Vi kan derfor slå fast at guden *Ndrianantomoa* eller *Rantomoa* historisk er identisk med Muhammed, Allahs utsending og trell.

6) G. Julien: Pages arabico-madécasses i Annales des Sciences Coloniales. Paris 1929, s. 1—123. Dette s. 10. — 7) Se P. Gaudebout et E. Vernier: Notes sur une campagne de fouilles à Vohémar «Mission Rasikajy 1941» i Bulletin de l'Académie Malgache t. XXIV. Tananarive 1942, s. 110.

Dette har imidlertid ingenting å gjøre med de forestillinger som i dag knytter seg til denne guddommen. På samme måte har heller ikke *Ndrianabolisi* noe djevelsk ved seg. Det er bare navnene som historisk kan føres tilbake.

Hvilke helt andre forestillinger som i nutiden knytter seg til disse guddommene, kan vi få et inntrykk av ved å undersøke de mytene om dem som er opptegnet.

På Nordvest-Madagaskar fortelles følgende:[8]) *Ndrianàkatsákatse* skapte først himmelen, himmellegemene og jorden. Navnet betyr «den høye, høye fyrste»,[9]) og brukes på vestkysten som epitet til høyguden. Etterpå laget *Ndrianakatsakatse* seg en kone som han kalte *Ndrianabolisi*, og med henne fikk han en datter som fikk navnet *Andriantomoa*. Dette siste er enten skrivefeil eller dialektisk for *Ndrianantomoa*. Da datteren var blitt voksen, tok hun seg en tur ned på jorden. Der møtte hun en mann som *Ndrianakatsakatse* hadde laget, og ble hans kone. For det ble hun forstøtt av sin far, men fikk lurt med seg risen til jorden, og lærte sin mann og sine etterkommere risdyrkningen.

En rettroende muhammedaner ville vel bli nokså rystet over at Muhammed skulle være datter av Allah og Iblis, og stammor til menneskene.

I et par kosmogoniske myter fra taimoro-stammen brukes et annet navn som må være identisk med *antomoa/mtumwa*. I den ene omtales en guddom som heter *Andrìa-mitomóana*.[10]) *Andria* er identisk med sakalava-ordet *ndria* «fyrste», og resten av navnet er en annen utgave av *mtumwa*. I suaheli-ordet er den første *m*-en stavelsesdannende. I gassisk kunne den beholdes som stavelse ved å skyte inn en vokal, på samme måte som vi så det i *ʾiblīs* > *abolisi*. Slik er *mtumwa* blitt til *mitomoa*. I denne dialekten har en del ord fått tilføyd et *-na* som ikke kan forklares etymologisk. F. eks. pronomenet «oss» som overalt ellers heter *antsíka*, heter i denne og nabodialektene *atsíkana*. I den gamle katekismen hette jo også «profet» *antoumoüan* med *n*. Det må skyldes samme fenomen, hvis det da ikke er en av de mange språkfeil som denne katekismen er så full av. Misjonærene hadde vært bare noen ganske få år i landet da de skrev katekismen.

I en annen versjon av samme myten, også fra taimoro-stammen, kalles den samme guden *Andrìamitombóana*.[11]) Her må det også være folkeetymologien som har spilt inn. *Mitombo* betyr nemlig

8) Se Ch. Renel: Ancêtres et dieux. Bulletin de l'Académie Malgache t. V. 2. utg. Tananarive 1934, s. 211. — 9) Renel har s. 78 en annen oversettelse av navnet, som er en komplett misforståelse, og må skyldes ubekjentskap med dialekten. — 10) Renel s. 206. — 11) Renel s. 205.

«å vokse», og det kan passe på en så høy guddom, og derfor er *-tomo-* blitt til *-tombo-*.

I disse to mytene heter det at *Andriamitom[b]oana* var i begynnelsen himmelens, luftens og jordens herre. Han laget tre guddommelige vesener, nemlig *Andrìamaléka, Andrìamánitra* og *Zanahári*. De to siste er navn på høyguden i forskjellige gassiske stammer. Og det første er *andria* + det arabiske *malā'ikah* «engler», kfr. suaheli *malaika* «engel». *Ai* går ofte over til *e* i østkystdialektene, og de arabiske konsonantene *hamza* og *tā marbūṭah* faller regelmessig bort i gassisk. *Andriamaleka* blir da «englefyrsten» (Gabriel?). Disse tre skapte seg hver sin tjener, hvorav den ene heter *Bodisi*. Denne er identisk med *'iblīs*. I denne dialekten er nemlig *li* gått over til *di*, og den første *i*-en må være blitt identifisert med en artikkel *i*, som kan utelates, og slik er den bortfalt. De gudene som var skapt av *Andriamitom[b]oana*, deltok så igjen i skapelsen av menneskene.

Her er Muhammed den første av alle guder, og har skapt englefyrsten som nr. 1, og deretter høygudene. Først i tredje rekke kommer her Iblis, og så omsider menneskene. Det er i den mest islamiserte av alle gassiske stammer at denne avleggeren av Muhammed er kommet så høyt på rangstigen. Og dit er han kommet tross den nedverdigende betydning *mitomoana* hadde i suaheli, da det hette *mtumwa* og betydde «slave». Samtidig kjenner de i denne stammen godt *Mohamádi* som Allahs profet, men de aner ikke at det er noen sammenheng mellom ham og *Andriamitomoana* eller *-mitomboana*.

Som religionshistorisk fenomen er det vi her har konstatert, av prinsipiell interesse. Vi ser her at et navn eller en titel på en personlighet i en religion er vandret inn i en annen, og der blitt opptatt i kretsen av nasjonale guder. Det er jo langtfra enestående. Men det som er verd å legge merke til, er at både Muhammed og Iblis underveis fullstendig har mistet hele det idéinnhold som var knyttet til dem. Det eneste som henger igjen, er bevisstheten om at de er mektige, altså et helt generelt trekk.

På Madagaskar er Muhammed = *Andriamitom[b]oana* skapergudenes og dermed også menneskenes opphav, hva jo regnes for en typisk høygudsfunksjon. Under navn av *Ndrianantomoa* er han høygudens datter og menneskenes stammor, altså av urfarens familie. Og Iblis er enten høygudens ektefelle *(Ndrianabolisi)* eller hans tjener *(Bodisi)*, noe som nyere religionshistorikere til dels regner som personifikasjoner av visse av høygudens egenskaper.

Om det altså går en ubrutt historisk-etymologisk linje bakover

fra *Ndrianantomoa/Andriamitom[b]oana* og *Ndrianabolisi/Bodisi* til Muhammed og Iblis, er det absolutt ingen religionsfenomenologisk likhet mellom de gassiske guder og profeten eller djevelen i islam. Man må derfor være meget forsiktig når man bruker etymologien som hjelpevitenskap til religionsfenomenologien. Om man påviser en historisk-etymologisk sammenheng — noe som jo har sin interesse i og for seg — så har man ikke dermed konstatert noe som helst av fenomenologisk betydning, uten at man samtidig påviser at begrepsinnholdet er identisk eller iallfall beslektet. Mot dette synder religionshistorikerne ofte.

DANSK LITTERATUR

Anmeldt af K. E. Jordt Jørgensen, Roskilde.

Michael Neiiendam: Frikirker og Sekter. 1. Halvbind. 3. omarbejdede Udg. (G. E. C. Gad, 166 Sider. Kr. 10,—).

Neiiendams Bog om «Frikirker og Sekter» udkommer nu i 3. omarbejdede Udg., et Vidnesbyrd om, hvor nyttig denne Bog har vist sig at være og hvor haardt tiltrængt Oplysning vedrørende disse Forhold er.

Bogens 1. Bind omhandler *Unitarismen, Baptismen, Pinsebevægelsen. Metodismen* og *Frelsens Hær.* Efter en historisk Redegørelse for hvert af disse Trossamfunds Forudsætninger og Opstaaen skildres Læren, Gudstjenesten og dens Udbredelse. Man mærker paa den klare, overskuelige Fremstilling, at Forf. ikke alene som Historiker behersker sit Stof, men at han ogsaa er en fremragende Pædagog. Ved Hjælp af Paragrafinddeling og forskellige Typer bliver Læseren sat i Stand til hurtigt at orientere sig uden at overvældes af den store Stofmængde. F. Eks. Baptismen: Hvad er Baptisme? Baptisternes Lære samles i to Hovedsætninger. — Paragraf 2: Hovedlinier i den baptistiske Bevægelse (England og Amerika). — 3. De danske Baptisters Historie. — 4. Lære og Gudstjeneste. — 5. Organisation. — 6. Statistik, hvorunder ogsaa et Afsnit om Sverige og Norges Baptisme (med Litteraturangivelser). — Endelig følger som 7. Et Tillæg: Barnedaab-Troendes Daab, hvori Forf. gaar ind paa Stridsspørgsmaalet mellem Kirken og Baptisterne. Han spørger først: Hvor langt kan Barnedaab spores tilbage i Kirkens Historie? Dernæst: Hvad siger NT dertil? navnlig Baptisternes Paaberaabelse af Mk. 16, 15. — En sidste Paragraf 8 giver en Oversigt over de retslige Bestemmelser vedrørende Baptisterne i Danmark.

Værdifulde er de mange Litteraturhenvisninger. Bogen er rigt illustreret.

Evangeliet til Alverden red. af *Axel Malmstrøm* (Lohses Forlag Eftf. Bd. I, Kr. 22,—).

1. Bind af Lohses nye Missionshistorie under Redaktion af Biskop Axel Malmstrøm er nu udkommet, og det skal siges med det samme, at det er noget af en Bedrift! Værkets Udstyr saavel som Indhold tjener saavel Forlaget som Forfatterne og Redaktøren til Ære.

Hensigten er at give en historisk Fremstilling af den nyere Tids Mission samt Baggrunden herfor. Efter en Indledning, hvori Malmstrøm tager sit Udgangspunkt i Tambaram-konferencen, som han selv deltog i 1938, følger en kortfattet Oversigt over Ydre Missions Historie fra Jesu Missionsbefaling til vore Dage, sluttende med de store Verdenskonferencer i Begyndelsen af dette Aarhundrede. Det flg. Kapitel giver et Overblik over de nordiske Landes Ydre Missionsarbejde, og saa følger Værkets Hovedpart: En Gennemgang af Missionens Historie og Arbejde i de forskellige Verdensdele begyndende med Asien.

Bindet slutter med meget udførlige Litteraturhenvisninger.

Bedst vil det være her i Anmeldelsen at skildre, hvorledes de enkelte Afsnit om Missionerne er opbygget. F. Eks. Afsnittet om *Forindien* (India

og Pakistan): 1. «Landet med de store Modsætninger» giver en geografisk Fremstilling af Landet. 2. «Fortidsminder, Folketyper og Folkeliv». Heri findes Underafsnit som f. Eks.: «En Morgen i en indisk Kastelandsby» og «Et af Verdens mest religiøse Folk». 3. «Af Indiens politiske og religiøse Historie indtil ca. 1900», der skildrer bl. a. Brahmanismen, Buddhismen og Jainismen og indiske Herskere. 4. «Sæden, der blev saaet og voksede» om den ældste Mission i Indien og op til det 19. Aarh. 5. «Hinduismen i vor Tid og den kristne Kirke». 6. «Indiens politiske Historie i vort Aarh.». 7. «Tre Folkeførere» nemlig Gandhi, Nehru og Jinnah. 8. «Missionsarbejdet i de sidste Aartier». 9. «Indiens Kvinder». 10. «Kristne Massebevægelser». 11. «De lutherske Missioner». 12. «Den indiske Kirke». 13. «De indiske Muhammedanere» og 14. «Missionens Muligheder i det frie Indien».

Bogen er forsynet med et Væld af udmærkede Oversigter, Kort og Illustrationer.

Illustreret Religionshistorie under Redaktion af Johs. Pedersen (G. E. C. Gad, 714 Sider).

Dette Værk er en ny og fuldstændig omarbejdet Udg. af. Edv. Lehmanns illustrerede Religionshistorie fra 1924. Værket er blevet et samlet Udtryk for nordisk Samarbejde paa Religionsforskningens Omraade. Afd. Prof. *Vilh. Grønbech* (København) har skrevet det første Afsnit om «Primitiv Religion», et Udtryk, som Forf. iøvrigt ikke ynder, idet «primitiv» kunde forstaas, som om det her udelukkende drejede sig om de ældste Religioner, hvilket ingenlunde er Tilfældet. Hellere vil han stille primitiv Kultur i Modsætning til Bycivilisationen og deri finde Grundlaget for det religiøse Liv. Det næste Afsnit, om den «ægyptiske Religion», er skrevet af *C. E. Sander-Hansen*. Han gør opmærksom paa, at, mens de ældste Tiders Moralbegreb i Ægypten var mere socialt end religiøst betonet, foregik der i det nye Rige (fra det 18. Dynasti) en Udvikling i Retning af et mere personligt Forhold til Guderne.

De senere Aars Undersøgelser og Udgravninger har bragt en Mængde Materiale for Dagen, som har været af den største Betydning for den religionshistoriske Forskning, og dette gælder ikke mindst de babyloniskassyriske Rigers Historie. *O. E. Ravn* er Forf. til Afsnittet om den «sumeriske og babylonisk-assyriske Religion». I vore ældste sumeriske Indskrifter, skriver Forf., fra den første Halvdel af det tredje Aartusind f. Kr., støder vi paa Opfattelsen af en Magt «An», en Slags Generalnævner, hvori alt guddommeligt gaar op, en Algud. Et særligt Afsnit er viet den «kana'anæiske Religion». Det er skrevet af Værkets Udg., Prof. *Johs. Pedersen* (København). Ogsaa dette Afsnit byder paa noget nyt, idet — som Forf. siger — «det meget ufuldstændige Billede af kana'anæisk Kultus, som vi faar igennem det Gamle Testamente, i den nyeste Tid er blevet udfyldt gennem de arkæologiske Fund i Ras Shamra». Udg. har ligeledes forf. Afsnittet om «Islam og dens Forhistorie».

Den nordiske Religion er behandlet af *Vilh. Grønbech. Martin P. Nilsson* i Lund skriver om den græsk-romerske Religion, og ogsaa dette Afsnit byder på meget nyt, navnlig hvad angaar den senere Udvikling af den græsk-romerske Religion.

H. S. Nyberg i Uppsala har skildret «Irans Religioner før Islam» og fremfører helt nye Synspunkter, ligesom han har samlet en Del nyt Stof. *Sten Konow* i Oslo behandler de indiske Religioner i den forhistoriske Tid og Hinduismen, og *Poul Tuxen* (København) Vedatiden, Brahmanismen, Jainismen og Buddhismen. *Bernhard Karlgren* (Stockholm) skriver det sidste Afsnit i Bogen, om Kinas og Japans Religioner.

Værket er forsynet med talrige udmærkede Illustrationer.

K. E. Jordt Jørgensen.

GUDSTJENESTE OG EVCHARISTI I HEBREERBREVET

PRØVEFORELESNING FOR DEN TEOLOGISKE DOKTORGRAD OVER SELVVALT EMNE TORSDAG 25. NOV. 1948

Av Birger Gulbrandsen.

ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε.
Hebr 2, 12.

Hebreerbrevet taler mer enn noe annet skrift i Det nye testamente om kultusen. Vi får høre om kultusen i tre tidsbolker i frelseshistorien: i den gamle pakt, i den nye pakt og i himmelen. Minst får vi høre om gudstjenesten i den nye pakt, da forfatteren oftest springer over den, og ved hjelp av en typologisk tolkning går fra gudstjenesten i den gamle pakt like inn i himmelen, fra templet i Jerusalem til det himmelske Jerusalem. Ypperstepresten i den nye pakt, Jesus, gjør ikke tjeneste i noen jordisk helligdom, men i templet i himmelen. Soningsofferet fullførte han en gang for alle på jorden (9, 28), men siden gikk han med sitt eget blod inn i en helligdom som ikke er gjort med hender, for å åpenbares for Guds åsyn for vår skyld (9, 11 f., 24). Den nye pakts kristne pilegrimer *har* prinsipielt alt nådd fram til himmelen, de er kommet til Sionsfjellet, den levende Guds stad, Jerusalem i himmelen, til de mange tusen engler, til høytidsmenigheten som holder gudstjeneste i evigheten (12, 22 f.).

Men forfatteren viser ikke vanvyrdnad for den kristne gudstjeneste på jorden mellom pinsedag og Herrens gjenkomst. Brevet viser oss den gammeltestamentlige «abodá» som et skyggebilde av den himmelske, og i skjæringspunktet mellom disse to ligger den kristne menighets «liturgeia». Hva får vi vite om den? Det avhenger av hvordan en leser. Noen teologer finner bare antydninger, mens andre finner et klart og rikt bilde av urkristelig gudstjenesteliv.

Vi finner faktisk i brevet menigheten samlet til gudstjeneste (ἐπισυναγωγή) med bønner, dåp, bekjennelse, formaning, gode gjerninger (10, 22 f.). Parusien, at dagen nærmer seg, gjør at de kristne må komme ofte sammen. Gudstjenesten får derfor en sentral stilling.

Brevet er selv et kultisk aktstykke. Det er en utbredt teori som går ut på at brevet ikke er noe brev, men en homilie. Teorien bygger særlig på at den vanlige brevinngang, preskriptet, vanter, men teorien motsies av slutningskapitlet, som har en vanlig brevavslutning. Det er ingen grunn til å gå ut fra at slutningen er senere tilsatt, enten av forfatteren eller en annen, for å gjøre homilien til et brev. At preskriptet ikke er med, kan skrive seg fra at brevet er skrevet til hebreere som var fortrolige med den jødiske brevskikken, uten preskript.[1]) Det er et virkelig brev vi har for oss, men et brev som, i likhet med andre brev i Det nye testamente, ble lest opp under gudstjenesten, og derfor gjorde tjeneste som en homilie. Selv kaller forfatteren sitt brev λόγος παρακλήσεως slik som det ble brukt i synagogegudstjenestene (Act. 13, 15. Sml. bruken av παρακαλεῖν Hebr. 10, 25). Brevet er en liten kultisk preken, trolig skrevet av υἱὸς παρακλήσεως, Barnabas.[2])

W. Slot[3]) har utvidet homiliehypotesen på den måten at han mener å ha funnet bibelteksten som homilien er bygd på, Salme 94—110. Men sitatene i brevet er ikke bare hentet fra denne salmeperikopen.

En annen teori, framsatt av Käsemann,[4]) går ut på at teksten for homilien er den kristne gudstjenestes liturgi. Men teorien henger i løse luften fordi vi ikke kjenner denne liturgi, og ikke har noen midler til å kontrollere teorien. Derimot viser brevet selv tydelig at teksten for en del av brevet er gudstjenesteordningen i den gamle pakt (sml. 9, 1 ff.). Fra disse ordninger faller det lys over den kristne gudstjeneste. Vi skal ikke her gå inn på alle de kultiske leddene som er omtalt, bønner, lovprisninger, bekjennelser, dåp, håndspålegging og flere, men skal begrense oss til å undersøke nattverdens stilling i gudstjenesten etter Hebreerbrevet.

At dåpen er omtalt, er det ikke tvil om (6, 2; 10, 22), men hvordan er det med nattverden?

En kan lese igjennom hele brevet uten å finne nattverden nevnt. En kan også lese utførlige kommentarer, som Odlands, Robinsons,[5])

1) O. Roller: Das Formular der paulinischen Briefe, 1933, s. 213 f. — 2) Sml. Franz Dibelius: Der Verfasser des Hebräerbriefes, 1910, s. 51 f. Lyder Brun sier: «Der Heb. hat wohl auch Fragmente früher gehaltener Predigten oder «Bibelstunden» in sich aufgenommen» (Segen und Fluch im Urchristentum 1932, s. 60. — 3) W. Slot: De letterkundige vorm van den brief aan de Hebreën, 1912. — 4) Ernst Kääsemann: Das wandernde Gottesvolk, eine Untersuchung zum Hebräerbrief, 1939, s. 105 ff. — 5) Sigurd

uten at nattverden er nevnt med et ord. Hans Windisch[6]) finner det tvilsomt om det i brevet er hentydet til nattverden. O. Holtzmann har skrevet en spesialutgreiing om emnet «Der Hebräerbrief und das Abendmahl». Han finner nattverden omtalt på ett sted i brevet (13, 7—17), og da som en polemikk mot nattverden.[7]) Etter en gransking av spørsmålet er vi kommet til en helt annen mening. Nattverden inntar en bred og sentral plass i brevet. Hebreerbrevet bør regnes med som et viktig dokument til belysning av urkristelig nattverdliv. I det følgende skal vi kort gjøre greie for det.

Vi tar til med et sted i det siste kapilet. Καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν, οὐ βρώμασιν, ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατοῦντες. Det er ikke uten betydning at disse ordene, som vi mener sikter til nattverden, står i *det siste kapitlet*. Brevet er ikke skrevet til hedninger, som sto utenfor menigheten (som brevet til Diognetos), heller ikke til katekumener, som sto på terskelen til menigheten (som Didaché), men til døpte, til kristne. Det er da trolig at det tok sikte på å bli lest ved menighetens lukkede gudstjeneste for døpte like før nattverden. Det er mange apostoliske brev som ender med hentydninger til nattverden (broderkysset og Maranatha), en kan tenke seg av samme grunn.[8])

Det nevnte stedet, Hebr 13, 9, har alltid vært et crux interpretum med mange tydninger. Uenigheten gjelder særlig hva som menes med βρώματα, mat, spiser (flertall).

O. Holtzmann har tydet stedet slik at det her blir polemisert mot en sakramental vurdering av nattverden. Nåde (χάρις) blir stilt opp som motsetning til sakramental nattverd (βρώματα). Det er godt at hjertet blir styrket ved nåde, ikke ved sakramentale nattverdmåltider. Det er forfatterens mening at de kristne ikke nyter Kristi legeme i nattverden.

Etter denne tydning blir Hebreerbrevets forfatter en spiritualist.[9]) Det er derfor naturlig at denne tolkning har tiltalt reformerte teologer. James Moffatt sier i denne sammenheng: «God's grace in Jesus Christ works upon the soul; no external medium like food is required to bring us into fellowship with him; it is vain to imagine that by eating anything one can enjoy communion with God. Our Lord stands wholly outside the material world of sense,

Odland: Fortolkning av Hebreerbrevet, 1931. Theodore H. Robinson: The epistle to the Hebrews, 1933.

6) Hans Windisch: Der Hebräerbrief, 1931, s. 95. — 7) Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft X (1909), s. 251—60. Sml. hans «Abendmahl im Urchristentum» i samme tidsskr. V (1904), og hans «Erklärung des N. T.», s. 220 f. — 8) Olaf Moe: Nattverd og esjatologi, Tidsskr. for Teologi og Kirke 1944, s. 100 f. — 9) P. d. a. s. gjør Nairne, høyst overdrevent, forfatteren til en «sakramentalist» (Alexander Nairne: The epistle of the priesthood 1915², s. 291).

outside things touched and tasted, in relationship to him and him alone, we can worship God. The writer has a mystical or idealistic bent, to which the sacramental idea is foreign. He never alludes to the eucharist; the one sacrament he notices is baptism. A ritual meal as the means of strengthening communion with God through Christ does not appeal to him in the slightest degree. It is not thus that God's χάρις is experienced.»[10])

Denne tolkning har også funnet inngang hos nordiske teologer. Vi finner den i litt ombøyd form i Buhls Hebreerbrev-kommentar, omarbeidet, og da vel også godtatt, av Mosbech. Der heter det: «. . . det vil neppe være muligt at opfatte Ordene paa en med Teksten bedre stemmende Maade end ved at antage, at Forfatteren sigter til en Opfattelse af Nadveren som Offermaaltid, der forutsætter en stadig Gentagelse af Kristi en Gang for alle (9, 26) bragte Offer.»[11])

At forfatteren kunne kalle nattverden for βρώματα kan nok tenkes, men det er utenkelig at en forfatter i Det nye testamentet kan polemisere mot nattverden, eller mot en sakramental og realistisk nattverdtydning. Det ville stå i åpenbar strid både med Paulus' og Johannes' lære. At en forfatter i Det nye testamente, i den apostoliske tid, skulle polemisere mot den senere katolske lære om Kristi gjentatte offer, er likeså utenkelig. Med βρώματα kan ikke forfatteren sikte til nattverden.

Den mat som forfatteren her advarer mot, skal etter andre tolkere (Odland o. fl.) være en «gjennomført vegetarianisme» (sml. Rom 14 og Kol 2, 20 f.), men her er det ikke religiøs askese det er tale om, ikke det negative å avholde seg fra mat, men det positive å spise. Andre har tenkt på spiselovene i Moseloven, rene og urene spiser. (Samtlige patristiske eksegeter, Erasmus, Calvin, Beza, Tholuck og andre.) Endelig har mange tolkere tenkt på deltaking i offermåltider, enten hedenske eller jødiske. (Schlichting, Bleek o. fl.) Denne siste tydning av βρώματα synes å ha mest for seg, bl. a. av den grunn at det synes å være tenkt på jødiske offermåltider like nedenfor og i 9, 10.

Situasjonen er den at leserne er fristet til å ta del i jødiske offermåltider for derigjennom å få sitt indre gudsliv styrket. Bornhäuser har gitt en oppsiktsvekkende grunngiving for den hypotesen at leserne er levittiske prester i Jerusalem som er gått over til kristendommen, men nå etter press fra sine gamle kolleger står i fare for å bli lokket eller truet tilbake til jødedommen igjen: Kom og delta som før i våre gamle offermåltider, det er noe som styrker hjertet,

10) James Moffatt: A critical and exegetical commentary on the epistle to the Hebrews, The International Critical Commentary 1924, s. 234. — 11) Fr. Buhl: Hebræerbrevet, 2. Udg. ved Holger Mosbech 1941, s. 228.

det er en stor mangel ved kristendommen at den ikke har offermåltider. Forfatteren advarer mot å la seg føre på avveier av slike fremmede lærdommer. Det er «en kostelig ting» (Luther) at hjertet blir styrket ved nåde, ikke ved spiser.[12]) En kan innvende at tempelofringene, og dermed vel også offermåltidene, opphørte ved ødeleggingen av Jerusalem i året 70. Men Bornhäuser gir sterke grunner for at brevet er skrevet i sekstiårene. En kan også tenke på andre jødiske måltider: chaburah-, sabbats-, kiddusch- og framfor alt på påskemåltidet.

Så er det da ikke i dette verset tale om nattverden? Jo, men på en helt annen måte enn den negative vi har omtalt. Nattverden er ikke implisert i ordet βρῶμα, men i ordet χάρις. En kunne vente at forfatteren hadde stilt fram det kristne kultusmåltid, nattverden, som motsetning til den jødiske eller hedenske βρῶμα (sml. 1 Kor 10, 14—22). Det tror vi han gjør òg.[13]) Med ordet χάρις har han nattverden i tankene. En har ensidig festet seg ved ordet broma og har funnet en fem-seks ulike tydninger av det, mens en som selvsagt har gått ut fra at ordet charis betyr bare en ting, «nåde». Men charis er et mangetydig ord. La oss inntil videre gå ut fra at det her betyr «nåde». Det er ingenting i veien for at det likevel kan sikte til nattverden .Charis kan her stå i hypostatisk betydning, ikke tenkt som et psykologisk omgrep, som en nåde- og medynkkjensle i Guds hjerte, men hypostasert, materialisert, så nåden identifiseres med nådemidlet, med brød og vin.

Den hypostatiske betydning av charis, som en objektiv, ytre, håndgripelig ting, var svært utbredt i hele den antikke, orientalske og hellenistiske verden. Det har Wetter tydelig påvist og gitt dekning for.[14]) Av særs interesse for oss er det å se at denne hypostatiske, fysisk-reale mening med ordet charis er gjengs hos Philo.[15])

Ad denne veien tror vi likevel det vanskelig lar seg gjøre å komme fram til en identifisering av charis og nattverd på vårt sted. Wetter sier at hos Paulus kan χάρις og χάρισμα være synonyme, så nåden identifiseres med nådegaven eller nådemidlet,[16]) men Wetter går ikke så langt at han noen gang identifiserer charis med nattverden.

Nå vil vi gå en annen vei for å påvise at charis kan bety evcharisti, nattverd.

Hva betyr charis? Enhver gresk ordbok forteller at det foruten

12) K. Bornhäuser: Empfänger und Verfasser des Briefes an die Hebräer. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 35. Band (1932). (På svensk ved C. Sandegren, 1934.) L. D. T. Poot: Het oudchristelijk avondmaal en zijn historische perspectieven, 1936, s. 252 f. Felix L. Cirlot: The early Eucharist, London 1939, s. 130 f. — 13) Således også August Bisping: Erklärung des Briefs an die Hebräer, Münster 1854. — 14) Gillis P:son Wetter: Charis, Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums, 1913, s. 37 ff. — 15) Wetter, s. 44 f. — 16) Wetter, s. 169.

nåde kan bety takk. Denne betydning passer riktignok mindre godt i vårt vers: Det er godt at hjertet blir styrket ved takk, ikke ved offermåltider. Noen, Castellio og Böhme, oversetter: lovprisning, takknemlighet mot Gud. (Se Bleek.) I senjødisk litteratur var ikke takk som næring noen ukjent tanke. I den etiopiske Enokboken står det om Guds skapninger: «Deres mat består av bare takksiinger» (69, 24).

Ordet takk, ikke minst i Det nye testamente og i oldkirken i det hele, spiller over et stort register. Det er mange grader fra en enkel takk, til takksiing og lovprisning. Det kan være den enkelte kristens takk til Gud, og det kan være hele menighetens liturgiske felleslovprisning. Og denne siste var så nær knyttet til nattverden at evcharisti, lovprisning, var et vanlig, sikkert det mest vanlige navn på nattverden. Hos Ireneus er evcharisti det samme som Kristi legeme. Han sier at «den blandede kalken og det tilberedte brødet opptar Guds Logos, og (derved) blir evcharistien (til) Kristi legeme».[17]) I Det nye testamentet finner vi ikke ordet evcharisti brukt om nattverden, men som verb har vi det i selve innsettingsordene (εὐχαριστήσας). Ved innsettingen sang Jesu sammen med sine disipler Hallel. Lovsangen hørte med i den gamle pakts påskemåltid. Philo sier at påskemåltidet ble holdt μετ' εὐχῶν τε καὶ ὑμνῶν[18]) Justin sier at Jesus har bestemt at det skal være takksigelse når evcharistibrødet beredes.[19]) Også De apostoliske konstitusjoner fører lovprisningen tilbake til Jesu egen ordning.[20])

Spørsmålet er nå om en for nattverden kunne bruke det kortere og nærskyldte ordet charis i stedet for det lengre evcharisti (χάρις-[εὐ]χαρισ[τία]. Finnes det i Det nye testamentet eller i den oldkirkelige litteratur i det hele, dekning for at ordet charis kan gå over i betydningen evcharisti? Vi skal prøve å påvise at det er tilfelle. For øvrig er problemet så stort og viktig at det trenger en inngående gransking.

Både hos Philo og hos Josephus og i LXX finnes charis i den gammeltestamentlig-tekniske betydning av takkoffer (Josephus Antiqu. III, 9, 1; 2, 3. III, 10, 4. Philo og LXX ofte).[21]) Philo bruker også ordet evcharisti om takkofferet.[22]) Den kristne menighet

17) Adversus haereses V 2.2. Foruten hos Ireneus og i Didaché er εὐχαριστία = nattverd også: Ign. Smyr. VII, 1. VIII, 1. Philad. IV, 1. Eph. XIII, 1. — 18) De spec. leg. II § 148. Sml. Strack—Billerbeck IV, s. 76. — 19) Dialog 41, 1 og 117, 3. — 20) Const. apost. VIII, 12, 35 (F. E. Brightman: Liturgies Eastern and Western, 1896, s. 20.) — 21) Wetter: Charis, s. 208. — 22) De spec. leg. 224: ἀναγκαίως ὀφείλειν τὸν κυβερνήτην θεὸν ... ὕμνοις τε καὶ εὐδαιμονισμοῖς καὶ εὐχαῖς θυσίαις τε καὶ ταῖς ἄλλαις εὐχαριστίαις εὐαγῶς ἀμείβεσθαι. Sml. Paul Schubert: Form and function of the pauline thanksgivings. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche

hadde også sitt takkoffer: evcharistien. Kunne det også kalles charis? Analogien med al toda-offeret kunne legge det nær å stille et slikt spørsmål. Rådfører vi oss med ordbøkene, så sier selv de beste og mest utførlige ikke noe om saken. De kjenner ikke noe til at charis kan bety evcharisti i teknisk mening. Men det er ikke avgjørende, da ordbøkene er uttrykk for en *tolkning*.

I Hebreerbrevet har vi ordet charis sju ganger. Har det noen av disse gangene betydningen av kultisk takkoffer? Vi skal se på et sted som har så mye større vekt som det står like foran det stedet vi her taler om.

I kap. 12, 28 leser vi: διὸ βασιλείαν ἀσάλευτον παραλαμβάνοντες ἔχωμεν χαριν, δι' ἧς λατρεύωμεν εὐαρεστῶς τῷ θεῷ . . . Mange eldre tolkere tok også her χάρις i betydningen nåde. Beza, Schlichting, Grotius og andre: la oss holde fast på nåden (gratiam teneamus), som om det sto τὴν χάριν κατέχωμεν. Luther leste med flere håndskrifter indikativ (ἔχομεν) og oversatte: vi har nåde. Men her er det vel opplagt at det betyr takk, hva alle nyere, i tilknytning til andre eldre, tolkere synes å være enige om. Norsk bibeloversettelse har: la oss være takknemlige. Buhl—Mosbech mer aktivt: la oss vise takknemlighet. Men ingen av dem har gitt uttrykk for det kultiske.[23]) Ἔχωμεν χάριν er her kultisk å forstå: la oss holde evcharisti. At dette er den riktige tydning viser den tillagte relativsetningen med det indikative λατρεύομεν[24]) eller det konjunktive λατρεύωμεν [25]) som er et kultisk uttrykk. Ikke minst ser vi dette ved å ta for oss de seks gangene λατρεύειν er brukt i Hebreerbrevet (8, 5; 9, 9; 9, 14; 10, 2; 12, 28; 13, 10), alltid står ordet i sammenheng med gudstjenesten, enten i den gamle eller i den nye pakt. På vårt sted må det være tale om en lovprisning i gudstjenesten. Det kjennskapet vi gjennom Didaché, Justin, De apostoliske konstitusjoner og andre kilder har til de urkristelige evcharistibønner, med deres kosmiske, esjatologiske og frelseshistoriske innhold, passer godt til sammenhengen på vårt sted. Her er det tale om en verden som går under, og om gudsriket som kommer, et rike som ikke rystes, la oss derfor holde evcharisti.

Noen vil kan hende si at det er for dristig bare på grunnlag av

Wissenschaft 20, s. 130. Se også Acta Iohannis kap. 110, der det er tale om brødsbrytingen, og der noen ms. har τῆς τοῦ κυρίον χάριτος mens andre ms. har τῆς τοῦ κυρίου εὐχαριστίας (Εὐχαριστία — εὐχαριστεῖν. AMS note by F. J. A. H. Journal of Theological Studies III, 1902, s. 597.) Th. Schermann: εὐχαριστία und εὐχαριστεῖν in ihrem Bedeutungswechsel bis 200 n. Chr. Philologus 69 (1910), s. 394 f.

23) Moffatt har syn for det kultiske på vårt sted (Moffatt: Grace in the new Testament, s. 350 f.). — 24) ℵ 𝔎 P. syr^{s}. — 25) A C D L etc.

disse argumenter å slutte at charis her betyr evcharisti, så mye mer som hverken ordbøkene eller eksegetene går så langt. Det kan være riktig. Jeg hadde selv bestemt meg for å oppgi hele hypotesen da jeg fikk se at de gamle greske utleggere på vårt sted virkelig omskriver ἔχωμεν χάριν med εὐχαριστῶμεν.[26]) Disse teologer fra oldkirken, som levde da det nytestamentlige gresk ennå var et levende språk, og som selv skrev på gresk, hadde ingen reservasjoner ved her å identifisere charis og evcharisti. Da må vi ha rett til å gjøre det i det 20. hundreåret òg. For å være helt på den sikre side skal jeg la det være et åpent spørsmål om denne evcharisti var knyttet til måltider.

I virkeligheten ligger det snublende nær å tro at nattverden er med i forfatterens tanker hele veien fra 12, 18—28. Vi har her en storslått jamføring mellom den gamle pakt med Moses som mellommann og den nye ved Jesus. I sin gransking av diatheke-omgrepet går D. Plooij tilbake til det aramaiske ord for diatheke som Jesus må ha brukt i innsettingsordene. Grunnbetydningen av ordet (qᵉiāma) er et urokkelig og uforanderlig statutt. Innholdet av den nye pakt er Guds urokkelige og evige rike, novum testamentum regnum aeternum. Plooij viser her til Hebr 12, 18 f. (et rike som ikke rystes). Om 12, 24 sier han: «Ook hier is het m. i. volkomen duidelijk dat Hebr. de instelingswoorden commentaricert.»[27]) Har Plooij rett, så gir han vår tolkning av Hebr 12, 28 en kraftig støtte. Etter dette skulle det ikke være for vågelig å trekke den konklusjon at det i 12, 28 er tale om evcharisti med nattverd.

Denne tydning styrkes ved en tilvisning til det som blir fortalt om modermenigheten i Jerusalem i Act. 2, 27. Om de troende står det her: ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν. Våre bibeloversettere har her omsatt charis med yndest. Slik også Frøvig i sin Acta-kommentar.[28]) En slik tolkning kan vel filologisk la seg forsvare. Men χάριν ἔχειν må her, som i Hebr 12, 28, bety kultisk takk. Ikke: De hadde yndest for alt folket, men: De takket [Gud] for hele folket. At charis her betyr lovprisning, ikke «nåde» eller yndest, ser vi for det første av det hosstående partisippet αἰνοῦντες, dernest av at i Det nye testamentet betyr charis sammen med ἔχειν alltid takk, aldri nåde eller yndest.[29]) Χάριν ἔχειν er en terminus technicus for å takke. I Act. 2, 47 er, vel å merke, evcharistien knyttet til måltider (τροφή), agaper med eller uten nattverd. Trolig er τροφή her evcharistert trofé (τροφὴ εὐχαριστηθετεῖσα), som natt-

26) Sml. Riggenbach til stedet. — 27) Dr. D. Plooij: Novum Testamentum Regnum Aeternum, Amsterdam 1932. — 28) D. A. Frøvig: Kommentar til Apostlenes gjerninger 1944, s. 89. — 29) Luk 17, 9; 1 Tim 1, 12; 2 Tim 1, 3 (Filemon 7). Vi slutter oss her til J. Jeremias (Die Abendmahlsworte Jesu, s. 48).

verden kalles hos Justin Apologeten.[30]) Selvsagt kan en her innvende at etter oldkirkelig praksis var evcharisti med måltider bare for troende, utilgjengelig for vantro, men det er tvilsomt om en i den første tid tok det så strengt at «folket» ikke kunne være med som *tilskuer*.

Har nå forfatteren i Hebr 12, 28 evcharistien i tankene når han der bruker ordet charis, så er det vel ikke for dristig å slutte at han også kan ha den i tankene når han noen sekunder senere bruker det samme ordet charis i 13, 9: Det er godt at hjertet blir styrket ved evcharistien, ikke ved offermåltider. Og at det her er tale om evcharisti med nattverd, synes motsetningen til βρώματα å vise.

Et sted som kaster lys over forholdet mellom χάρις og εὐχαριστία er Clem. Alex. Paedagog II § 19, 4 f.: ἡ δὲ ἀμφοῖν αὖθίς κρᾶσις ποτοῦ τε καὶ λόγου εὐχαριστία κέκληται, χάρις ἐπαινουμένη καὶ καλή, ἧς οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες ἁγιάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχήν . . .

Her er χάρις brukt som apposisjon til εὐχαριστία. Vi omsetter: Den gjensidige blandingen av begge, drikken og ordet, blir kalt evcharisti, et priselig og skjønt nådemiddel. De som i troen mottar nådemidlet (evcharistien) blir helliget både på legeme og sjel.

Det er vanskelig å finne den rette omsetting av χάρις her. Å ta det i betydningen «nåde» blir for abstrakt. Bedre hypostasert: nådemiddel eller nådegave. Utenkelig er det ikke at det er synonymt med εὐχαριστία som det er apposisjon til. Det framsteget i tanken som apposisjonen da gir uttrykk for, ligger ikke i substantivet, men i de to adjektivene. Én ting er i alle fall sikkert: εὐχαριστία kalles her χάρις likegyldig hva for en omsetting av χάρις vi velger. Det er det vi mener er tilfelle i Hebr 13, 9 òg.

For øvrig sier Clemens Alexandrinus i Pedagogen, der han taler om mat og drikke og også kommer inn på agapene: «Den kristnes rette næring er altså takksiingen.»[31]) Når vi minnes at den kristne kultiske takksiing i oldkirken var intimt knyttet til måltider, agape og nattverd, så er det lett forståelig at takksiingen kunne kalles næring. På denne bakgrunn blir Hebr 13, 9 klar: Det er godt at hjertet blir styrket ved [ev]charis[ti], ikke ved (annen) mat, som ikke har gagnet dem som ga seg av med den.

Et merkelig indirekte vitnesbyrd om den nære tilknytning av charis til evcharistien gir heretikeren Marcus, som Irenæus forteller om. Når han evcharisterte vinen holdt han lenge på med epiklesen og syntes å kunne gjøre vinen purpurrød så det kunne

30) Apol I, 66. Sml. Ireneus Adversus haereses IV, 31, 3. — 31) Se omsettingen i Hovedverker av den kristne litteratur I (1930), s. 60.

se ut som om Charis τὴν ἀπὸ τῶν ὑπὲρ τὰ ὅλα, dryppet sitt blod i kalken ved hans epiklese.[32]) Dette er magi og misbruk av den kristne nattverd. Men det ligger nær å spørre: Hva er her magi? Og hvor mye har han hentet fra de kristnes nattverd? Når han påkaller charis -- har han det fra hedenske mysteriereligioner eller er det hans egen oppfinnelse eller har han det fra de kristnes gudstjeneste? Det siste tror vi er riktig. Det kan påvises at charis-epiklesen går tilbake til apostletiden, for vi finner den i Didaché 10 under omtalen av nattverdgudstjenesten. En annen sak er at i Did. går Charis på Kristus (den etiopiske omsetting har Κύριος), mens den hos Marcus synes å være en æon (femininum).

Guds charis og menneskets evcharisti møter hverandre i nattverden. Det er sagt om ordet evcharisti at det er menneskets svar på Guds charis (sml. 2 Kor 4, 15). Men ordet *charis* alene inneholder både Guds charis og menneskets evcharisti. Gud og menneske møtes i dette ene ordet. Ordet rører seg i to retninger, fra Gud til mennesket som nåde, og fra mennesket til Gud som takk og lovprisning. Ved nattverdbordet krysser disse to veiene hverandre, ovenfra og nedenfra. Alt de gamle greske dikterne likte å spille på den dobbelte betydningen av charis, som nåde og som takk. Sofokles synger i Ajax: Χάρις χάριν γάρ ἐστιν ἡ τίκτους' ἀεί, Ajax 522.[33]) Men den store syntesen av nåde og takk fikk ordet charis først da kristendommen fylte det med nytt innhold, åpenbart i Kristus.

At det i Hebr 13, 9 er tale om nattverden, går også fram av det verset som følger like etter.

I vers 10 står: Vi har et alter, som de ikke har rett til å ete av som tjener ved teltet. Hva er det for et alter? Eksegetene er igjen uenige.

Bernhard Weiss sier at det er tvilsomt om forfatteren har hatt noen bestemt tydning av alteret. Men forfatteren bruker ikke et slikt ord uten å mene noe bestemt. Like svevende er artikkelen om θυσιαστήριον i Kittels ordbok. Etter en utgreiing om Hebr 13, 10 slutter forfatteren med å si at bare den tanken er klar at i N. T.s offertjeneste er det ikke noen offermåltider.[34]) Etter andre skal alteret være Kristus, andre sier Golgata, andre korset osv.[35]) Men

32) Adv. haer I, XIII, 2. — 33) Om χάρις i klassisk profangresk se Otto Loew: ΧΑΡΙΣ, dissertatio inauguralis 1908. Sml. Wetter: Charis, 1913. N. Bonwetsch: Zur Geschichte des Begriffs Gnade in der alten Kirche, Harnack-Festgabe 1921. Moffatt: Grace in the new Testament 1931. Robert Winkler: Die Gnade im Neuen Testament, Zeitschrift f. system. Theol. 1933, s. 642—80. De fleste av disse monografier overser takkemomentet i charis-omgrepet. — 34) Theol. Wörterbuch z. N. T. III 182 f. Således også Riggenbach s. 441. — 35) Bernh. Weiss: Der Brief an die Hebräer, 6. Aufl. s. 356 f.

det riktige er vel at alteret er identisk med nattverdbordet (mange eldre like fra Theophylakt, Bornhäuser m. fl.). Det ser vi av at det er tale om å *ete* av alteret. Ved de andre tolkningene blir en nødt til å spiritualisere etingen eller å omskrive den til «å ha materiell vinning av» (Odland).[36])

Men står ikke denne tolkning av alteret, lik nattverdbordet, i strid med det kirkehistorikere og kirkekunstarkeologene forteller om alterets historie? Jo, den gjør det. Det var først senere, da læren om messeofferet tok til å gjøre seg gjeldende, at de kristne tok til å kalle nattverdbordet alter, sier de. Drews sier at den eldste kristenhet ikke kjenner noe alter.[37]) Det samme sa en tidligere om korset som kristelig symbol. Det fantes ikke. I våre dager har en under utgravningene i Herculaneum funnet både kors og trolig også alter, som ikke kan være yngre enn fra Vesuvs utbrudd i år 79. Professor Axel Boëthius uttaler seg ikke med full sikkerhet, men sier at det «ligger nära till hands att tyda det som et kristet altarbord . . .» (Julhelg 1941, s. 32). Argumenta e silentio er tvilsomme bevis. For øvrig er θυσιαστήριον identisk med nattverdbordet alt i Ignatius' brev til filadelfierne.[38]) Den romersk-katolske Peter Schindler sier i sin nettopp utkomne bok om De apostoliske fedre (Vol. I, s. 140) at glosen hos Ignatius, som i Hebr 13, 10, kan bety offeralter, men han oppfatter ordet nærmest = gudstjenestelokale.

En kan innvende at Minucius Felix sier: Aras non habemus (Octavius XXXII init.), men det betyr ikke mer enn hans nekting av å dyrke kors. En har ikke *hedenske* alter, og en *dyrker* ikke kors: Cruces etiam nec colimus nec optamus (XXIX, 6).

Den samme feilen blir gjort med ordet evcharisti når det hevdes at det ikke er brukt om nattverden før Ignatius og Didaché.[39]) Under tilvising til Hebr 13, 10 sier J. O. Andersen at den kristne menighet nektet å ha et alter. «Naar man i den kristne Kirke har optaget Betegnelsen Alter om det Sted, hvortil Nadverdtjenesten er knyttet, er det ikke skriftmæssig.»[40]) Men Hebr 13, 10 nekter ikke at vi har et alter, det sier tvert imot at vi *har* et alter. Sml. 1 Kor. 10, 18—21, der, formelt sett, alteret i templet i Jerusalem, demonenes bord (alter), og Herrens bord (alter) står på én linje.[41])

36) Enten en sier thysiasteron eller trapetsa Kyriu, så har det selvsagt ingen ting å gjøre med messeofferet. I våre dager bruker vi «alter» og «Herrens bord» om hverandre. 37) Religion in Geschichte und Gegenwart 1. Ausg. sub Altar. — 38) Philad. IV, 1. Ignatius bruker ikke θυσιαστήριον bare i billedlig betydning. Theol. Wörterb. z. N. T. hgb. Kittel III 189. — 39) James Moffatt: Grace in the new Testament 1931, s. 292. — 40) Kirkeleksikon for Norden sub Alter. — 41) Til forholdet mellom θυσιαστήριον og τράπεζα κυρίου se W. Goossens: Les origines de l' Eucharistie Sacrament et Sacrifice. Gembloux. Paris 1931, s. 204 f.

τράπεζα κυρίου er et gammeltestamentlig navn på brennofferalteret (Mal 1, 7. 12).

Vi har sett at nattverden er implisert både i ordet χάρις og i θυσιαστήριον. Men slutningskapitlet har mer om nattverden. Den ligger gjemt i θυσίαν αἰνέσεως, lovprisningsofferet. Også her er det tale om kultisk lovprisning ved Herrens alter. Det ser vi best av verbene ὁμολογεῖν og ἀναφέρειν som begge er typisk kultiske uttrykk. Det er her, som i 12, 28, tenkt på den samlede menighets felles lovprisning av Gud. Spørsmålet er om den er knyttet til nattverden. Det er flere ting som taler for det. Først at det i v. 9 og 10 like foran er tale om nattverden. Dernest at brevet er skrevet til hebreere (etter Bornhäuser til tidligere levitt-prester). Psykologisk lå det nær for dem å knytte lovprisningsofferet til materielle gaver, slaktoffer og brød (Lev. 7, 11—15). Nå var de riktignok ferdige med levittofferet, men det kristne lovprisningsoffer som var kommet i stedet, var også knyttet til materielle gaver. De kristne ofret brød og vin til evcharistien. Philo bruker ordet εὐχαριστία på steder der LXX har αἰνέσεως, Aquila omsetter toda i Lev. 7, 12, som LXX gjengir med αἰνέσεως med εὐχαριστία[42]) Når forfatteren kaller offeret frukt av lepper som priser hans navn, så *utelukker* det i alle fall ikke tanken på nattverden. Det gjør heller ikke διὰ παντός, som selvsagt ikke er bokstavelig å forstå. Det er tydelig at forfatteren ikke tenker seg offeret rent spiritualistisk. Det ser vi av det tilføyde κοινωνία.[43])

Philo bruker dette ordet om kultussamfunn med måltider.[44]) I 1 Kor 10, 16 er det brukt i sammenheng med nattverden. Slik vel også Act. 2, 42, der Vulgata[45]) oversetter: Erant autem perseverantes in doctrina apostolorum et communicatione fractionis panis et orationibus, samfunn i brødsbrytingen. Det ligger nær også i Hebr. 13, 16 ved κοινωνία å tenke på nattverdsamfunnet. Selv om en tar det i betydningen økonomisk samfunn (norsk bibelomsetting: «å dele med hverandre»), så må en huske at menighetens sammenskudd og utdeling var knyttet til agapene og evcharistien.

Hebreerbrevet har mer om nattverden.

I innsettingsordene for nattverden er «blodet» og «pakten» to hovedomgrep. Også i Hebreerbrevet gjør forfatteren mye ut av haima- og diatheketankene. Det er særlig det 9. og 10. kapitel som kommer på tale.

Først vil vi peke på at når forfatteren taler om blodet, så er han realistisk. Også her viser det seg at han ikke er noen spiritualist.

42) Journal of Theological Studies III (1902), s. 594 f. Sml. Thornton, s. 392. — 43) H. Seesemann: Der Begriff Κοινωνία im Neuen Testament, 1933. — 44) De special. legibus I § 221. — 45) Sah. boh. d. Se hos Frøvig.

Han taler om blodet av bukker, kalver og okser (9, 12. 19; 10, 4), som antityper på Kristi blod, som da tenkes like realistisk. Om lammets blod taler han like fram, men i 9, 28 er det en tydelig hentydning til offerlammet hos Jes 53.

Det spørsmålet som interesserer i vår sammenheng, er om forfatteren setter blodet bare i relasjon til korset, eller om han også setter det i relasjon til nattverden. I virkeligheten er det noe av en logisk abstraksjon å stille et slikt spørsmål, for Jesu blod på korset og i kalken er identiske og kan ikke skilles.

I kap. 10 finner vi en menighet samlet til gudstjeneste. Den trer fram for Gud i bønn. Det er Jesu blod på korset som gir den frimod (v. 19). Men de troende har også subjektive erfaringer av blodets kraft. Som Levi-prestene ble vidd til tjenesten ved vasking og blodstenking, så er de troende blitt renset ved dåp[46]) (og nattverd?) (Ex. 29, 4. 21; Lev. 8, 6. 30). Også de er blitt stenket med blod (12, 24; 1 Pet 1, 2).[47]) De formanes til å holde uryggelig fast ved bekjennelsen av håpet og til å tilskynde hverandre til kjærlighet og gode gjerninger. Det er en menighet i kultisk aksjon vi her har for oss. Denne menighetssamlingen (ἐπισυναγωγή) med bønn, lovprisning, dåp, nattverd og bekjennelse, må ingen gå bort fra, som noen har for skikk (v. 25). Svikter du menighetssamlingen med alle dens goder, så trer du Guds Sønn under føtter og ringeakter paktens blod.

At forfatteren særlig i v. 29 har nattverden i tankene, går fram av τὸ αἷμα τῆς διαθήκης som synes å være en reminisens av innsettingsordene for nattverden (Mark 14, 24). Videre peker relativsetningen ἐν ᾧ ἡγιάσθη på nattverden.[48]) Vi er helliget ved ofringen av Jesu Kristi legeme en gang for alle (10, 10), men denne helging får den enkelte del i ved nådens midler. Clemens Alexandrinus sier at de som mottar evcharistien i troen, blir helliget (ἁγιάζονται) på legeme og sjel.[49]) Et vanlig navn på nattverden i oldkirken var τὸ ἅγιον eller plur. τὰ ἅγια (sml. diakonropet: τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις) Hos Gregor av Nazians (Oratio 18, 10) og flere er ἅγια τῶν ἁγίων en terminus for evcharistien.[50])

Når det i v. 29 er tale om å ringeakte paktens blod, så er brukt uttrykket κοινὸν ἡγησάμενος, akte for alminnelig eller profant. Vi har her en parallell til Paulus' ord om at den som eter og drikker uverdig, eter og drikker seg selv til dom, dersom han ikke gjør forskjell på Herrens legeme (og annen mat) (1 Kor 11, 29). Se også

46) Sml. Bernh. Weiss, s. 266. — 47) Riggenbach til stedet. — 48) Til ἁγιάζειν se R. Asting: Die Heiligkeit im Urchristentum, s. 248 f. — 49) Paedagog. II § 19, 4 f. — 50) Sml. Hans-Werner Bartsch: Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien. Gütersl. 1940, s. 46.

hos Justin: Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν.[51]) Og hos Ireneus . . . οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία.[52])

I 10, 20 står det at Jesus har innvidd oss en ny og levende vei gjennom forhenget, det er hans kjød. Her er det eksegetiske vansker. De fleste tenker ved Jesu kjød på hans død på korset, men en av de gamle greske fedre, Theodoret, tar διά instrumentalt og tenker på nattverdnytelsen. ὥσπερ φὰρ ὁ κατὰ νόμον ἀρχιερεὺς διὰ τοῦ καταπετάσματος εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων εἰσήει, . . . οὕτως οἱ εἰς τόν κύριον πεπιστευκότες διὰ τῆς παναγίου σώματος μεταλήψεως τῆς ἐν οὐρανοῖς ἀπολαύσουσι πολιτείας.[53])

I kap. 9 er nattverden særlig knyttet til diatheketankene. Mange (Weiss, Thornton o. fl.) finner nattverden i 9, 15 f. Der står det at testators død må godtgjøres før testamentet kan bli gyldig. Det svarer til innsettingsordene, der Jesus taler om sin død, hvorved han etterlot sine ett testament. I v. 20 blir det fortalt at Moses etter opplesningen av loven stenket blodet på folket. De ordene han da sa, blir sitert, men ikke nøyaktig etter LXX. De har en form som svarer til innsettingsordene etter Markus—Matteus. LXX Ex. 24, 8 har: ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης. Hebr 9, 20 derimot: τοῦτο τὸ αἷμα της διαθήκης.

Vi går over til det sjette kapitlet.

I Hebr 6, 1—7 kunne en vente å finne nattverden nevnt. Her har vi en liten katekismus.[54]) En del lærestykker som hører til barnelærdommen, blir regnet opp. Leserne er umodne. Om de etter tiden burde være lærere, trenger de til at en lærer de første begynnelsesgrunner i Guds ord. De trenger melk, ikke fast føde, de er νήπιοι ikke τέλειοι. De elementære lærestykkene for νήπιοι som regnes opp, er: 1) Omvending fra døde gjerninger, 2) Tro på Gud, 3) Lære om dåp og håndspålegging, 4) Om de dødes oppstandelse og evig dom.

Her er dåpen nevnt, merkelig nok i flertall, men hvorfor ikke nattverden? Etter Paulus hørte nattverden til elementærundervisningen.[55]) Grunnen kan være den at forfatteren ikke vil gi noen utførlig liste over alle ledd i elementærundervisningen. Etter Joachim Jeremias skal grunnen være arkandisiplinen. Nattverdopplæringen var reservert for τέλειοι.[56]) Men vi tror at nattverden er med her òg, selv om den skjuler seg bak et lett slør.

Eksegetene har sett at det er en likhet mellom Hebr 6, 4 f. og Ex. 16, som forteller om mannaunderet i ørkenen, men, så vidt vi

51) Justin Apol. 65. — 52) Adv. haer. IV 18, 4. — 53) Her sitert etter Riggenbach. — 54) Käsemann, s. 117. — 55) Olaf Moe: Apostelen Paulus' forkyndelse og lære, 1928, s. 44 f. — 56) J. Jeremias: Die Abendmahlworte Jesu, s. 48.

har sett, er dette ikke utnyttet i eksegesen, og derfor skal vi gå litt nærmere inn på dette. Her er nøkkelen til den rette tolking.

Alt i kap. 3, 7 f. taler forfatteren om ørkenvandringen. Han bruker israelsfolkets knurr, tvil og frafall som en advarsel til leserne. I det sjette kapitlet kommer han tilbake til frafallet, og det kommer derfor ikke uventet at han igjen alluderer til ørkenvandringen. Likheten mellom kap. 6 og Ex. 16 er ikke tilfeldig, men tilsiktet. Forfatteren har virkelig hatt Ex. 16 i tankene da han på ny advarer mot frafall.[57]) Nå sier han at det er uråd at de som er blitt opplyst og har smakt den himmelske gave og så faller fra, igjen kan fornyes til omvendelse.

Hva mener han her med «den himmelske gave»?

Noen svarer at gaven er syndstilgivelsen (de greske fedre), andre forkynningen av evangeliet (Bleek), andre Den hellige ånd (Buhl), andre ånd og ord (Haering), andre frelsen i Kristus (Odland, Michel) osv. Noen saklige grunner gir ingen, alt er gjetninger. At gaven er Ånden, fordi den falt fra himmelen på pinsedag, eller at det er frelsen, fordi Gud sendte Frelseren fra himmelen til jorden (Odland), gir ingen plausibel grunngiving. Michel nevner som en *mulighet* at det kan være tenkt på nattverden, mens Buhl sier at «Sikkert urigtig er i alle Fald Forklaringen om Nadveren». Men denne forklaring mener vi er den som best kan motiveres og derfor er den eneste riktige. Vi skal gi våre grunner.

1) Det er hverken inkarnasjonsunderet eller pinseunderet forfatteren har i tankene når han kaller gaven himmelsk, men mannaunderet. Det er Ex. 16 som er bakgrunnen for Hebr 6, 4 f. I Ex. 16, 4 er mannaen kalt brød *fra himmelen*. Og når den himmelske gave kalles *gave*, så svarer det også til Ex. 16, der det sterkt er understreket at mannaen var *gitt* av Herren. I den gamle kirke var mannaen antitype på nattverden, og hvis Joh 6 sikter til nattverden, hva en lang rekke eldre[58]) og yngre eksegeter mener, så har vi bevis for at mannaen som type på nattverden går helt tilbake til apostolisk tid.

Et enda tydeligere bevis er 1 Kor 10, der vi har en parallellisering mellom mannaunderet og nattverden, og der situasjonen er helt den samme som i Hebreerbrevet: fristelse til frafall og overgang til fremmede kultusmåltider. I Korint gjaldt det hedenske måltider, i Hebreerbrevet er det trolig tale om jødiske, ellers er

57) I det hele har nyere utleggere sterkt framhevet ørkenvandringen som et hovedmotiv i brevet. Rafael Gyllenberg: Die Christologie des Hebräerbriefes. Zeitschr. für system. Theol. 1934. Wilh. Loew: Der Glaubensweg des neuen Bundes 1931. Otto Michel: Der Brief an die Hebräer 1936. Käsemann: Das wandernde Gottesvolk 1939. — 58) Ignat. ad Smyrn. VII, 1. Rom. VII, 3. Justin Apol I, 66. Sml. Olaf Moe: Johannesev. innledet og fortolket 1937, s. 280 ff.

likheten så slående at en kunne være fristet til å gi Alexandriatradisjonen rett når den hevder at de to brevene har samme forfatter, apostelen Paulus. Men likheten forklares vel best ved at både Paulus og Johannes og Hebreerbrevets forfatter bygger på en felles eksegetisk tradisjon. Jesus selv sier at han er brødet fra himmelen (Joh 6). Jødene ved Gennesaretsjøen var fortrolige med en typologisk tolkning av mannaen, som åndelig manna eller som uttrykk for Thoraen.[59]) Ellers er mannaen like fram nevnt i Hebr 9, 4, der det tales om gullkrukken med manna. Vers 5 tyder på at forfatteren legger en dypere mening i dette, som i de andre ting i helligdommen (sml. bordet og skuebrødene v. 2).

2) Den himmelske gave ble *smakt*. Flere tolkere har villet finne nattverden skjult i partisippet γευσαμένους. Av Cyrill av Jerusalem får vi vite at før mottakingen av nattverden ble sunget Salme 34, 9: (Γέυσασθε καὶ ἴδετε ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος. (Vulgata: Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus).[60a]) Dette verset er også sitert 1 Pet 2, 3, der vi også sikkert har en allusjon til nattverden.[61]) Men selvsagt er det mulig at γευσαμένους her kan stå i overført betydning, ikke om en sansning med munnen, men om en åndelig erfaring.

Partisippet γευσαμένους brukes to ganger, andre gangen med et nytt objekt: θεοῦ ῥῆμα. Det er sikkert ikke av språklig hjelpeløshet at forfatteren gjentar γευσαμένους to ganger på rad. Grunnen kan være at den åndelige erfaring her virkelig er knyttet til smaksinntrykk. Som det hebraiske דָּבָר og det arameiske מִלְּיָא kan ῥῆμα bety både ord og ting. Sammenhengen må avgjøre hva slags ord eller ting det er tale om. Philo kaller mannaen ῥῆμα θεοῦ [62]) men på vårt sted er det vel likevel best å oversette det med «ord». Vi bare vil peke på at ῥῆμα her *kan* sikte til nattverden. I så tilfelle er det naturlig å ta det tredje objektet til γευσαμένους som et parallelt ledd: leserne har *smakt* den tilkommende verdens krefter ved Herrens bord. Tanken på mannaen som esjatologisk måltid, som næring for de utvalte i endetiden, var godt kjent.[63])

3) Partisippet φωτισθέντας som står like foran γευσαμένους tydet kirkefedrene, like fra Justin Apologeten, som siktende til dåpen. De fleste nyere eksegeter synes å ta avstand fra kirkefedrene, men hvorfor skulle de ikke ha rett? Det er ikke Justin som har skapt denne språkbruken. Han fant den vanlig på sin tid, så den går lenger tilbake, trolig like til aposteltiden.[64]) Også det at

59) Olaf Moe: Johannesev., s. 270. — 60a) Dölger: Ἰχθύς II (1922), s. 493 med tilvising til oldkirkelig litteratur. — 61) Sml. Poot: Het oudchristelijk avondmaal, s. 253 f. — 62) Se Bleek til stedet. — 63) Sml. Hugo Huber: Das Herrnmahl in N. T. 1929, s. 97, 100. Jeremias, s. 88. August Arnold: Der Ursprung des christlichen Abendmahls 1939. s. 54. — 64) Særlig la Klemens fra Aleksandria stor vekt på dåpen, den «opplysning» (φωτισμός), ved hvilken vi ser Gud, det frelsende lys.

ordet står *først*, og at handlingen skjedde *én* gang, tyder på dåpen. Men siktes det her til dåpen, da er det rimelig at smaken av den himmelske gave sikter til nattverden, for de døpte fikk i oldkirken nattverden like etter dåpen.

4) Lenger nede i kapitlet taler forfatteren om et regn. Hvordan kom han til å bruke det bildet? Med tanke på Ex. 16, 4, som forteller at Herren lot mannaen *regne* ned. Lignelsen illustrerer det som er sagt i v. 4 og 5. Her har vi også et smaksuttrykk, «drikke», men vi skal ikke presse det.

5) Det er en parallellisme mellom frafallsadvarslene i kapitlene 6, 10, 12 og 13. Som vi har sett, finner vi nattverden både i det 10. og det 13. kapitlet. Haering finner nattverden også ved frafallsadvarselen i kap. 12.[65]) Vi får da en helt gjennomført parallellisme som viser at en av fristelsene til frafall var å forlate den kristne gudstjeneste med ord, dåp og nattverd for å vende seg til jødiske samlinger med deres broma. Denne parallellisering gir nye poeng til den tolkning at nattverden er implisert i ordet χάρις i 13, 9.

Og først i denne sammenheng får vi se hva for en veldig betydning Hebreerbrevet tillegger nattverden. Ved den styrker en hjertet, ved den smaker en den himmelske gave og den tilkommende verdens krefter. Den som vanvyrder den, trer paktens blod under føtter, og finner ikke rom for nåde. Visstnok må ikke nattverden sees isolert i denne sammenhengen. Den står her ved siden av dåpen og Ordet, men at den er med i disse alvorlige frafallsadvarsler, mener vi å ha påvist. Vi tror det er en korrespondanse mellom Esaus βρῶσις (12, 16) og den βρῶμα (13, 9) som leserne er fristet til å smake på. Den kristen som vil ete fremmed mat, er en vanhellig og en horkarl som Esau, og får samme dom som han.

Et hovedtema i Hebreerbrevet er Jesus som yppersteprest, ἀρχιερεύς. Det er et spørsmål om vi ikke her finner skjulte nattverdtanker. Helt oppe i dagen ligger de ikke, men det er ikke utrolig at de ved hjelp av eksegeter kan oppspores og trekkes fram.

Jesus blir kalt yppersteprest «etter Melkisedeks vis» (κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ 6, 20). Melkisedek kom med brød og vin til Abraham (Gen. 14, 18), og er til alle tider i kirkens historie brukt som type på Jesus, som i brød og vin gir seg selv. I Hebreerbrevet er ikke dette nevnt, men det er sikkert riktig som Thornton sier,[66]) at den evcharistiske implikasjon i Gen. 14, 18 var noe som leserne av brevet var fortrolige med.

Det er en vanlig mening at forfatteren av 1. Klemensbrev har

65) Th. Haering: Der Brief an die Hebräer 1925, s. 96. 103. — 66) L. S. Thornton: The common life in the body of Christ, 1946, s. 392 f. Sml. G. Wuttke: Melchisedech, der Priesterkönig von Salem 1927.

kjent Hebreerbrevet og er avhengig av det. Likheten er særlig slående når det gjelder archierevs-tankene, og vi vil derfor nytte 1 Klem. som kommentar til Hebreerbrevets archierevslære med sikte på nattverden.

1 Klem.: Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν, τὸν προστάτην καὶ βοηθὸν ἀσθενείας ἡμῶν (36, 1, sml. 61, 3; 64, 1).

Hebr: δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι (2, 18). κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα της ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν (3, 1).

Når Jesus Kristus i 1 Klem. kalles ἀρχιερεὺς τῶν προσφορῶν, så må det være tenkt på evcharistien. Offergavene (προσφορά) må enten være evcharistibønnene eller brød og vin som menighetslemmene ofret til nattverden, eller helst begge deler. I verset foran er tale om takkoffer, og at takkofferet var liturgisk og forent med agape eller nattverd, ser vi av 40—44.[67])

Finner vi de samme tankene i Hebreerbrevet? Vi tror det. Vi kommer tilbake til det siste kapitlet, vers 15. Her brukes verbet ἀναφέρειν som svarer til προσφορά i 1 Klem. Det er to ord i dette verset som har særlig vekt og som derfor er stilt først: δι' αὐτοῦ Det evcharistioffer som det her er tale om, skal bæres fram *ved ham,* d. e. ved Jesus Kristus. Her, som i 1 Klem., er Jesus offerets ypperstepresten. I den gamle pakt var det ypperstepresten som var mellommann mellom mennesket og Gud ved ofringen, også ved takkofferet; i den nye pakt har Jesus overtatt denne plass, både ved sitt offer på Golgata en gang for alle og ved det stadig gjentatte lovprisningsoffer, oftest knyttet til nattverden (sml. 1 Pet 2, 5; Kol 3, 17). I den oldkirkelige nattverdlovprisningen, præfasjonen, som vi fremdeles bruker i våre gudstjenester, har vi dette «ved ham» to ganger, både englene i himmelen og menigheten på jorden priser Guds navn ved ham.

Det ligger nær å tolke uttrykket Hebr 3, 1 ἀρχιερεύς τῆς ὁμολογίας i lys av Hebr 13, 15. Da vil vi også her finne evcharistien. Noen tar «bekjennelse» (ὁμολογία) her som subjektiv bekjennelse, andre tar det som objektiv bekjennelse, som «troen» eller «religionen». A. Seeberg mener at det betyr en fast foreliggende menighetbekjennelse.[68]) I denne formulerte bekjennelse skal da ἀρχιερεύς være brukt om Jesus. Alle disse forklaringer overser at «bekjennelse» i Det nye testamentet oftest er det samme som en kultisk påkallelse og lovprisning av Gud eller Kristus.[69]) I 13, 15 sikter ὁμολογεῖν etter sammenhengen til en lovprisende bekjennelse til Jesu navn. Det er en homologese som gir seg uttrykk i epiklese og

67) Sml. særlig 40, 1: τὰς προσφορὰς καὶ λειτουργίας ἐπιτελεῖσθαι. — 68) A. Seeberg: Katechismus und Urchristenheit 1903, s. 142—51. — 69) Se Olaf Moe: Påkallelse og bekjennelse i Det nye testamente. Tidsskr. for Teol. og Kirke 1944, s. 45 ff.

evcharistese. «Vår bekjenelses yppersteprest» i 3, 1 er den archierevs som etter 13, 15 («ved ham») er mellommann mellom Gud og menigheten ved evcharistigudstjenesten (sml. bruken av ὁμολογεῖν i 13, 15).

I brevet er det ikke tale om biskoper, diakoner og presbytere, som vi kunne vente i et brev som taler mer om kultusen enn noe annet skrift i Det nye testamentet, men de ἡγούμενοι som etter 13, 7 forkynte Guds ord i menigheten, har sikkert også ledet lovprisningene under evcharistien. At lovprisningsofferet bæres fram ved Jesus Kristus, utelukker selvsagt ikke menneskelige redskaper. Dette så mye mer som det er i *himmelen* Jesus fullfører sin prestetjeneste. Han bærer sitt blod fram i tabernaklet i himmelen (9, 12). Når han forretter gudstjeneste i himmelen, så har det frelsende betydning for dem som (under gudstjenesten på jorden?) kommer til Gud *ved ham* (7, 25). På et par steder er det som om skillet mellom gudstjenesten her nede og der oppe faller bort. Vi følger etter vår yppersteprest gjennom forhenget og trer fram for nådens trone (4, 14 f.). Vi er med myriader salige samlet til gudstjeneste i himmelbyen (12, 22—24). Vi er kommet til Jesus, mellommannen for en ny pakt, og til oversprengningens blod (v. 24). Den siste setningen minner unektelig om nattverden, men her er mange interpretasjonsvansker. Enda vanskeligere er det å forklare at de himmelske ting blir renset med Kristi blod (9, 23). Her (som i Apokalypsens tale om det himmelske Jerusalem, der det ikke er noe tempel) er bilder og malerier som ikke i alle enkeltheter skal forklares.

Det er paradoksalt: Hebreerbrevet, som ikke sier et ord om nattverden, taler mer om nattverden enn noe annet brev i Det nye testamentet.[70]) Hebreerbrevet, som ikke taler om evcharistien, er fullt av evcharisti. Ja, er ikke sakramentet nøkkelen til den rette tolkning av brevet?[71])

En kan innvende mot alt det som her er holdt fram, at hvis forfatteren taler så mye om nattverden, hvorfor taler han da så utydelig at selv skolerte eksegeter ikke kan merke den? Det er brevets egen karakter som volder vansker for utleggingen, slik at det blir spillerom for ulike tolkninger.

Som i den såkalte «Aleksandrinisme» ligger det ofte en dypere og mer hemmelighetsfull mening i ordene enn ordene selv gir uttrykk for.[72]) Senjødisk eksegese og skrifttradisjon var typologiserende og alluderende og var, som oldkirkens apokalyptikk, ofte

70) Vi må vel gjøre et unntak med 1 Kor som taler mer direkte. — 71) Plooij mener at Hebr 8—10 er en kommentar til nattverdens innsettingsord (Novum Test. Regnum Aeternum). — 72) Sml. C. Siegfried: Philo von Alexandrien 1875, s. 165 ff., 323 ff.

bevisst hemmelighetsfull. En kan også tenke på arkandisiplinen, som forekommer alt på nytestamentlig grunn. Den tror vi (mot J. Jeremias) ikke har spilt noen rolle for Hebreerbrevets forfatter. I katakombene er det mange bilder som peker på nattverden, men ingen direkte, alle er typologiske eller alluderende, en fisk, en brødkurv var nok for den tids modne kristne til å forstå at her var det evcharistien som ble forkynt. Denne tolkningskunst har hjemstavnsrett i Det nye testamentet. Jesus selv brukte den. Vi kan tenke på hans lignelser, på samme tid tindrende klare og hemmelighetsfulle, så han ofte måtte tyde dem for disiplene. I Joh 6 taler han om seg selv som livsens brød på en slik måte at det i kirkens og eksegesens historie til i dag har vært uråd med full sikkerhet å avgjøre om han sikter til nattverden. Selv om eksegeten er vel inne i den tidens tolkningsmetode, står han ofte i tvil. Vi er «nepioi» og forstår så lite av Åndens dypere tale. Derfor må jeg villig og ydmykt innrømme at det er rom for andre tolkninger enn dem jeg her har gitt.

UNDERVISINGA I PALESTINA PÅ JESU TID

Av Bjarne Hareide.

Oppsedinga og undervisinga i jødedomen var utprega religiøs. Det gjev seg ut frå teokratiet. Torah var grunnlaget for oppsedinga og innhaldet i undervisinga.

Gudsopenberringa var i den gamle pakt — like lite som i den nye — ei løynd mystisisme som så ofte i dei orientalske religionane. Det var ikkje berre ein utvald og innvigd flokk, eit presteskap eller visse «trollmenn», som skulle lære religionen og åndslovene å kjenne, men heile folket, kvar israelitt.[1]) Torah var ålmenneige. Det var eit av dei fremste påbod i sjølve lova at kvar israelitt skulle lære å kjenne denne Jahves vilje. (Devt. 6, 7; 4, 10.)

Her var ingen magi som kunne tre i kraft ved at ein «innvigd» uttalte dei rette formlar og gjorde dei magiske handlingar. Det var ei etisk og religiøs lov som kravde eit *personleg* gudstilhøve. Difor måtte einkvar *kjenne* lova. Og det var ikkje berre eit teoretisk spørsmål; dei lærde lova for *å leva* etter henne — både i det etiske, religiøse og sosiale liv. (Devt. 6, 1a og 3.) Og dette var livsens alvor: «Forbanna vera den som ikkje held alle bodi i denne lovi, og ikkje lever etter dei!» (Devt. 27, 26; Gal 3, 10.) Men skulle ein kunne leve etter lova, måtte ein først kjenne henne. Lova måtte lærast. Det var ingen orsaking at ein *ikkje* kjende lova. Ingen kunne føre det fram som formildande omstende. Det å ikkje ha kunnskap om lova, var like ille som ikkje å leve etter henne: Dei som ikkje kjenner lova, er forbanna! (Joh 7, 49.)

Alt denne negative side ved lova gjorde det naudsynt med ålmenn folkeopplæring i jødedomen.

Men torah har for israelitten også ei positiv side som like sterkt verkar i same lei. Lova er ikkje først og fremst eit skremsel, ho er ei «lyst» (Salme 1, 2), det er den største glede og det fremste privilegium å få grunde «på hans lov natt og dag». Den lovkunnige

1) Kfr. Josefus: Contra Apionem II, 16 (engelsk utg. ved Thackeray).

er som eit blømande tre (v. 3). Den som både kjenner og lever etter Guds lov, er faktisk sæl (v. 1).

Dermed var det gitt at lovkunnskap var det høgste og største ein kunne trå etter i livet.

I den seinjødiske litteratur finn ein kanskje endå fleire og sterkare uttrykk for dette.

Schammai: — Gjer lovstudiet til ei livsoppgåve![2]) R. Gamaliel: — Velg deg ein lærar, så unngår du det tvilsame.[3]) Hillel: — Den uvitande kan ikkje bli verkeleg from.[4]) — Han seier også: Til meir lovkunnskap til meir liv.[5])

Ei slik vurdering av lova måtte sjølvsagt føre til at dei gjorde alt som stod i deira makt for å gi heile folket del i kunnskapen om lova.

Det var to ting som var avgjerande: *Kjennskap* til lova og *lydnad* mot henne.

Josefus rosar israelittane nett for denne sunne balanse i deira oppseding.[6]) Dei la ikkje einsidig vekt på den eine eller andre side — som t. d. spartanarane med utelukkande fysisk trening, eller athenarane og hellenarane som tenkte berre på den teoretiske undervisning.[7])

Lova og «Guds vilje» hadde ei merkeleg evne til å vekse. Tolking måtte til både av pedagogiske grunnar og av reint kasuistiske. Og når ein skriftlærd hadde tolka og aktualisert lova i ein av sine mange nyansar, vart *det òg* «lov». Og folket måtte få del i denne lovkunnskapen. Dette auka til ei veldig stoffmengde i Mischna og Talmud. Det meste skulle lærast utanboks. Difor vart det eit stort «pensum» einkvar israelitt måtte lære for å vera ein vellukka borgar i dette riket.

Undervisinga måtte ta til tidleg. Ein israelitt lærde heile livet. Der var ingen eksamen som gjorde han «ferdig». Lovkunnskapen var uendeleg og evig. Ein ekte israelitt hadde lova som sitt fremste samtaleemne. Å sitje saman ved bordet eller gå saman på vegen utan å tale om lova, vitna om mangel på gudlegdom — og var ei skam. Mange av dei store skriftlærde talar sterke ord om det.[8])

Skulle ein difor læra lova slik at ein også kunne leve etter henne, måtte undervisinga byrje tidleg. Ho tok til i den første barndom og varde heile livet ut.

Dei undervisande instansar var *heimen, skulen* og *synagoga.*

2) Aboth I, 15. — 3) Aboth I, 16. — 4) Aboth II, 6. — 5) Aboth II, 8. (Kfr. videre Emil Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, s. 489.) — 6) Contra Apion. II, 16—17. — 7) Kfr. Schürer B. II s. 491. (Josefus har her ei noko ukorrekt vurdering av den athenske oppseding. Dei la då sanneleg også vekt på fysisk øving. Deira «gymnas» var stadion.) — 8) Aboth III, 3, 4, 7; kfr. Devt. 6, 7.

I heimen vart den første og grunnleggjande undervising gjeven. Det var ikkje berre ein reminisens frå meir primitive kulturtrin, då folket enno var nomadar og skule ikkje fanst i noko form. At foreldra skulle undervise borna sine var ein del av lova (Devt. 6, 7) som stod ved lag også etter skulen vart ein fast institusjon. Den seinjødiske litteratur lettar ikkje foreldra sitt ansvar her, jamvel om elementærskulen tek over mykje av arbeidet.

Den patriarkalske ordning galdt også på dette område. Det var *far* som skulle lære borna dei første grunnar i Guds lov.[9]) Først og fremst lærde han sønene. Kvinna var langt frå likestelt når det galdt opplæring i Israel.[10]) Både elementærskulen og den vidare utdaning var berre for menn. Mange rabbinarar meinte at ein meir framskriden kunnskap om lova ikkje høvde for kvinner.[11]) Det utelet likevel ikkje at vi høyrer om lærde kvinner.[12]) Og jamvel om mange rabbinarar var imot det, kunne ingen hindre ein far eller ein ektemann å lære sine døtre, lære kona si og andre kvinner i huset langt utover dei elementære ting i lova. I alle høve måtte alle kvinner lære dei mange — ofte innvikla — reinleikslovene som tala meir til kvinna enn mannen. Og kvinna tok del i gudstenesta både i tempel og synagoge. Dei religiøse og moralske lover galdt henne like så vel som mannen.

Men i praksis var det sønene som skulle lærast først og fremst; — også fordi det var dei som hadde ansvaret for å bere læra vidare. Frå far til son skulle den åndelege arven førast fram gjennom alle slekter. Og ve den som ikkje makta å *lære rett*!

Dei første 3 åra var barnet fri frå alle religiøse plikter. Denne tida var barnet likt eit nyplanta tre, der ein ikkje skulle ete fruktene før det 4. året.[13]) Der er mange uttrykk for desse uskuldsåra og korleis barnet var heilt utan ansvar denne tida.

Men med det 4. året skal faren byrje å prente inn både kunnskap om og lydnad mot lova. Etter rabbinsk utsegn skal faren, når «barnet har lært seg å tale, lære han torah og schema».[14]) Og fire år gamal skulle barnet vere med i synagoga.[15]) Ja, somme tok med borna sine alt som speborn, slik som mor til R. Jošua som tok han i vogga til synagoga for at barnet sine øyro alt frå første året skulle venje seg til lova sine ord.[16])

Barnet sitt ansvar for lova tok til i 13-årsalderen.[17]) Det er neppe bokstavelig å forstå, slik at det er nett den dagen ein fyller 13 år.

9) Devt. 6, 2, 20. — 10) Nazir IV, 6 (29a). — 11) Sota III, 4 (kfr. Gemara 21b, 22a). — 12) Sanhedrin I, 1—4 (Gemara 8b), V, 1—5 (Gemara 40a); Joma VI, 2—4 (kfr. Gemara 66b). — 13) Denne tanken grunnar rimelegvis på ei rabbinsk tolking av Lev 19, 23—24. — 14) Sukka III, 15 (42a). — 15) S. Schechter: Some Aspects of Rabbinic Theology s. 300. — 16) Talmud Jerusalemi Jebamoth I, 4. — 17) Aboth V, 21.

Det er tydeleg at puberteten er grensa. Så snart dei første tekn på mannsmogning viste seg, var israelitten forplikta på lova.[18])

Den oppfatning som bygger serleg på Lightfoot og Wetstein sine tolkingar til Luk 2, 42, at 12 år var grensa, stemmer dårleg med den sein-jødiske litteratur.

For det første var alt barnet før denne alder — om ikkje forplikta på lova, så i alle fall under streng disiplin etter lova — både under religiøse og etiske lover. Dei skulle tidleg *øvast* i lova. Borna skal halde sabbatsfreden.[19]) Dei skulle venjast til delvis faste alt i barneåra.[20]) Dei skulle seie sitt *mezuza* og sine *bordbøner* tidleg, men var elles fri frå å lese schema og tefillin.[21]) Og for det andre er det ikkje i talmudisk tid tale om noko viss alder, men berre om puberteten.

Når det så seinare, i seintalmudisk litteratur, vert nemnt ein alder, er det 13 år.[22])

Eit vanskeleg problem ville naturleg melde seg for ein israelitt som skulle undervise born: Spenninga mellom dei pedagogiske omsyn og den kolossale respekt for den ord-rette læring av Guds ord. Ingen har vel hatt større reverens for teksta og djupare verbalrespekt enn jødane, men ingen har heller teke ansvaret for å lære borna så alvorleg som dei. Difor vart det lagt eit mektig arbeid på å gi stoffet pedagogisk — utan å klusse med tekstene.

I Midrash-litteraturen veks den oppfatning fram at Guds openberring er tilpassa etter den det er retta til.

Ein sentens i Midrash fortel med stor fantasi, at når Jahve gav lova på Sinai, runga røysta hans over heile verda. Ho hadde delt seg og vorte til 70 stemmer i samsvar med dei 70 språk som fanst i verda, slik at kvart menneske fekk høyre lova på sitt eige mål.[23]) Men ikkje nok med det; menneskja har så ulik fatteevne. Difor forandra Herren si stemme slik at ho høvde for kvar ein israelitt — «etter hans individuelle evne; for dei eldre etter deira evne, for dei unge etter deira evne, for born etter deira evne, for speborn etter deira evne og for kvinner etter deira evne.[24]) Det same viser eit anna sitat: Rabbinarane diskuterte ein gong: Kva gjer Gud den siste fjerdedel av dagen (i fritida)? Svaret var: Han sit og underviser skuleborn.[25])

Dette viser den dristige tru på at Guds store sanningar kan ut-

18) Schürer II s. 496, kfr. merknad: Nidda VI, 11 og Sanhedrin VIII, 1. — 19) Sabbath XVI, 6 (Gemara 121a). — 20) Joma VIII, 4 (Gemara 82a råder til at ein skal byrje med faste av og til alt i 8—9-årsalderen, og øve med full faste frå 10—11-årsalderen). — (Kfr. Devt. 6, 9; 11, 20.) — 21) Berachoth III, 3. — 22) Det er eit tillegg til Aboth V, 21 frå seinare dato som har dette (kfr. Schürer II s. 497). — 23) Midrasch Schemot Rabba V i tolking av Exodus 4, 27. — 24) Ibid. — 25) Aboda Zara I, 1 (Gemara 3b).

trykkjast i eit språk som sjølv barnet forstår.[26]) Og dette var det som gjorde jødedomen til ein typisk *folke*religion. Visstnok var det religionen for dei høge spekulasjonar og dei mest spissfindige disputasjonar, men det var religionen også for barnet. Og der finn vi han i si venaste drakt.

Dette er deira dristigste pedagogiske idé: Openberringa kan uttrykkjast i barnespråk — og like fullt vere den same openberring som den skrevne lov. Og dette var den store metode: å kunne lære Guds ord med detaljert nøyaktighet, og like vel i eit språk som sjølv det mest einfaldige barn kunne forstå.

Alt Pentatevken gjev undervising om korleis ein skal lære sine born — t. d. meininga med påska. (Kfr. Ex. 12, 27; 13, 8.) Og i den babyloniske Talmud er det gjeve metodiske utformingar.[27]) I den palestinske Talmud endå meir detaljert.[28])

Eit anna hovedprinsipp i deira undervising var at lova kan lærast ved lydnad. Når eit barn tok del i riter og seremoniar som var foreskrevne i lova, så lærde det. Når barnet gjorde si plikt mot foreldre og føresette — både oppfylte og lærde det lova. Dette var den jødiske «aktivitetspedagogikk». (!)

Dette prinsipp var vel grunnen til at nokre av dei første leksene barnet fekk å læra, var frå Leviticus.[29]) Der var nett mange lover og reglar for det daglege liv, og det galdt born så vel som foreldre.

Dei første fem-seks åra var barnet heilt avhengig av faren — og den muntlege undervising han kunne gi. Men så tidleg som råd skulle det ta til å «studere» skrifta og såleis skaffa seg meir grundig kjennskap til Guds lov. Ved fem-seks-årsalderen vart han rekna mogen til å lese skriftene.[30])

Før det vart vanleg med skular var dette òg fars ansvar, men då skulane kom, tok dei over det meste av arbeidet med lesinga.

*

Skulen var ein logisk konsekvens av den jødiske lovreligion. Det var ein bokreligion. Og med skriftlærdomen og det alvor han la i den skrevne openberringa, måtte skulen vekse fram. Det er forståleg at det måtte bli ei uoverkomeleg oppgåve for heimen til slutt å gi borna ei fullnøyande opplæring i skriftene, serleg etter kvart som hebraisk ikkje var eit levande språk lenger. Dei måtte lære å lese språket. Den store respekt for den *skrevne* tekst tvinga til ei meir grundig undervising. Barneskulen måtte difor kome.

Opphavet til denne skulen er uklårt. Det har sjølvsagt teke lang

26) Kfr. Jesu ord Matt 11, 25. — 27) Pesachim X, 4. — 28) Pesachim X, 4a—6c. — 29) *Lewis J. Sherrill:* The Rise of Christian Education, viser her til Joma II, 6 (Gemara 27a). — 30) Aboth V, 21.

tid før skulen kunne seiast å vere ålmenn. Det kan vere ei utvikling som har strekt seg over fleire generasjonar. Somme meiner at det første tilløp var der i og med lovstudiet like etter exilet.[31])

Tradisjonen fortel at det var *Simon ben Schetach* som gav dei første forordningar om ålmenn skule for born.[32]) Han var farisear og sat som leiar i synedriet. Han er kjend som ein svigerbror til Alexander Janneus. Denne rådde frå 102—76 f. Kr. Dekretet om skulen skal vere gjeve ut ca. år 75 f. Kr.[33]) Men dette er som Schürer gjer merksam på, lite å halde seg til; for Simon, «atterreisaren av lova», som han fekk i tilnamn, er ein mann som det har lett for å knyte seg alle slag segner og anekdoter til. Vi har i det heile inkje faste haldepunkt om ein ålmenn skule før Kristus.

Men mykje tyder på at det første århundre *etter* Kristus er den tid det veks fram eit ålment skulestell.[34]) Og i Mishna-tida, dvs. slutten av første og det andre århundre etter Kristus, då er elementærskulen i full gang. Då er der lovføreskrifter om at hazzan (synagogetenaren) skal undervise borna på sabbaten.[35])

Ein annan tradisjon fortel at *Jošua ben Gamala* har gjeve forordning om at det skulle tilsetjast lærarar i alle provinsar og alle byar. Og alle born i seks-sjuårsalderen skulle ha undervising.[36]) Dette må vere øvstepresten med det same namn som sat i den stilling år 63—65 etter Kristus. Men dette forutset at barneskulen alt før dette har gått igjennom ei lang utvikling. Det er difor truleg at barneskulen var nokså vanleg på Jesu tid. Og desse to tradisjonane må vel helst skjønast slik at Simon ben Schetach tok opptaket til ein ålmenn folkeskule, men han vart sjølvsagt ikkje realisert med eitt. Det tok tid.

Denne utvikling har så gått på i 140 år. Og Jošua ben Gamala si forordning har då vore den som avslutta denne framvoksteren.

Når kravet om skule til slutt gjorde seg så sterkt gjeldande frå skriftlærde si side, så var det vel neppe berre av den grunn at foreldra vanta den tilstrekkjelege kunnskap, — men eit anna moment kom inn som med tida gjorde seg meir gjeldande: mange foreldre var likesæle. Dei reagerte delvis imot den endelause skriftlærdomen som fjerna seg meir og meir frå den enkle, mosaiske lære. — Ein ser i alle fall at læraren kjem meir og meir til ære hjå dei skriftlærde. Ja, snart får ein høyre at læraren har krav på større ære og respekt enn foreldra òg.[37]) Dei skriftlærde kom i grunnen i eit visst motsetningsforhold til foreldra. Dei gjorde stendig større krav på å styre med skulen og opplæringa. Ein dårleg

31) Kfr. *S. Krausz:* Talmudische Archäologie III s. 200. — 32) Kfr. *Schürer* II s. 493 f. — 33) *Sherrill* s. 53. — 34) Kfr. *Lorentz Dürr:* Das Erziehungswesen im Alten Testament s. 110. — 35) Sabbath I, 3. — 36) Kfr. Schürer II s. 494 og 273. — 37) Aboth IV, 12.

eller lat lærar vart ikkje avsett, men fekk ein annan (dyktig) ved sida av seg.[38]) Den neste forordning var at lærarane skulle utnemnast i Jerusalem.[39]) Dette var ei form for sentralisering og einsretting. Det vart neppe alltid respektert og gjennomført, men det var nok til å skape ei viss spenning mellom skule og heim.

Barneskulen fekk namnet *beth hassefer;* for føremålet var å lære «boka», skriftene, den skrevne lov. Det var i det heile ikkje tale om noko anna undervising eller ålmenn daning. Profane fag synest ikkje ha vore reflektert over i det heile. Alt konsentrerte seg om lova. Og når borna skulle lære å lese — endå til eit ikkje-levande språk —, så var det for å få kunnskap om torah. Det vil i dette tilfelle seie Pentatevken.

Her er deira første pensum. Og her tok dei alltid først fatt på Leviticus.[40]) Lovene om reinleik og hellighet måtte vere det første, fordi det var dei viktigaste krav i livet. Mellom andre av dei tidlegaste læreemne var schema, Dekalogen og Hallel (Salme 113—118). Storleiken på ei klasse var vanleg 25 elevar. Vart det 50 born, skulle det tilsetjast ein lærar til. Og vart det 40, skulle det tilsetjast ein hjelpar (assistent), og han òg skal ha underhald av bykassa.[41])

Metoden for læring var kort og godt utanbokslesing. Det var vel få heimar som hadde Skriftene. Difor var det ingen annen veg enn å prente det inn i sinnet. Sjølv dei framskredne skriftlærde heldt på denne metoden. Alt skulle lærast utanboks. Det var til ingen orsaking om ein hadde bøkene; det skulle like fullt sitje i minnet. Den som hadde å lyde og praktisere lova kvar time og minutt, kunne ikkje nøye seg med å ha levereglane i ein bokrull. Det *måtte* lærast. Og det vart innlært ved lesing, ved muntleg repetisjon, ved spørsmål frå læraren — og ved å praktisere det i liv og gudsdyrking.

Denne læringa stillte kolossale krav til minnet. Ikkje berre fordi stoffet var stort, men endå meir fordi det kravde slik nøyaktighet. Alt måtte vere korrekt ikkje berre etter innhald, men òg etter form. At den hebraiske teksten hadde berre konsonantane, gjorde dette endå tyngre. Vokalane fanst ingen annan stad enn i minnet. Så jamvel om ein hadde teksta framfor seg, stillte det store krav til minnet; vokalane måtte ein i alle høve hugse.

Difor er det stendig understreka i Talmud at læringa alltid måtte vere pinleg korrekt. Eit talande døme på dette finn vi i Baba Bathra.[42]) Rabbinanare diskuterte ein gong kva som var best: å

38) Baba Bathra III, 3 (21a). — 39) Sherrill s. 55. — 40) Midrash Wajikra Rabba VII: «Kvifor byrjar ein med Leviticus og ikkje med Genesis? — Fordi borna er reine og offera er reine, — —.» — 41) Baba Bathra III, 3 (21a). — 42) III, 2 (Gemara 21a).

lære fort — og dermed tillate ein og annan liten feil, eller å lære sakte, men utan å tillate den aller minste feil. Då svara Rabbi Dimi: Er først ein feil komen inn, kan han aldri fjernast. — Og så vert det fortalt ein anekdote om Joab, då han kom til David etter å ha slege edomittane, og David refste han fordi han hadde slege i hel berre mennene. Joab forsvara seg med å sitere Deut. 25 ,19: «Du skal utslette alt mannkjønn hjå Amalek.» Ordet var *zekar*. Men David svara: «Vi les *minnet* om Amalek» (zeker). Joab protesterte og sa at han hadde lært å lese *zekar*, og så gjekk han til sin gamle lærar og spurde han korleis han hadde lært honom å lese. Læraren sa at han hadde lært Joab å lese ordet som *zekar*. Då Joab skjøna at læraren hadde vore unøyaktig, drog han sverdet og drap han. Det var straffa for å vere unøyaktig med eleven sin.

Rabbi Jehuda seier: — Ver varsam med undervisinga. Ein feil der er ei forbryting.[43])

Jødane var nok klar over det store press dei la på barneminnet med dette. Og dei var også fullt klar over at ikkje alle born hadde like lett for å lære.

Dei tala om fire typer av elevar. 1. Dei som er snare å lære og snare å gløyme. 2. Dei som er seine å lære og seine å gløyme. 3. Dei som er seine å lære og snare å gløyme, det er stakkaren. 4. Dei som er snare å lære og seine å gløyme, det er den vise.

Fordi det er så stor skilnad på minne og dugleik, prøvde dei å finne nye metoder til å hjelpe dei svake. Dugande elevar vart plassert ved sida av dei tungnæme.[44]) Når den evnerike hadde lært leksa for dagen, fekk han i oppdrag å lære det vidare til kameraten sin.[45]) Her finn vi vekselundervising mest 2000 år attende, endå det er vanleg å rekna den for ca. 150 år gamal, skapt av Lancaster og Bell. Rytme nytta dei òg. Ofte «sang» dei sitt avsnitt av Skrifta.[46])

Vanleg heldt beth hassefer til i synagoga. Det vart snart skikk å bygge eit rom attåt synagoga til skulebruk. Inventaret var vanleg svært enkelt. Læraren stod eller sat på ein stol, mens elevane sat på golvet ikring han. Det jødiske uttrykket «å sitte ved — føter» var bokstaveleg å forstå.[47])

Skulen tok til ved soloppgang. Dei fekk då ei stund om morgonen og ei anna etter middagen. Ingen ting måtte hindre barnet frå å møte på skulen, ikkje eingong tempelbygging![48]) Ein av hovedgrunnane til Jerusalems øydelegging (frå religiøst synspunkt) var at borna vart haldne borte frå skulen![48]) Ikkje eingong på sabbaten var dei fri skulen. Det var visse foreskrifter om kva dei ikkje skulle

43) Aboth IV, 13a. — 44) Sherrill s. 59 viser til Aboth IV, 12. — 45) Kethuboth XII, 3 (Gemara 103b). — 46) Megilla IV, 6 (Gemara 32a). — 47) Acta 22, 3; Luk 10, 39. — 48) Sabbath XVI, 2 (Gemara 119b).

lære på sabbaten, men dei fekk sine timar — då som elles.[49]) Det viser best kor høgt dei sette undervisinga; det var ikkje arbeid. Å lese og lære Guds ord skulle ein nettopp gjere på sabbaten. For så vidt er «søndagsskulen» ikkje av ny datum!

Etter Pentatevken tok dei fatt på studiet av Profetane og Skriftene (Hagiografa).[50]) Studiet av Skriftene i det heile rekna ein med skulle ta tida fra ein byrja på skulen til ein var 10 år.[51]) Den som hadde gått igjennom beth hassefer, skulle ha kjennskap til og kunne lese alle tre grupper av Den heilage skrift.

*

Etter «folkeskulen» kom «den høgare skule», han fekk namnet *beth hammidrasch,* dvs. «studiehuset», det var eit steg lenger fram enn beth hassefer (= «bok-huset»), der ein altså lærde å *lese* (sjølvsagt også utanboks) den *skrevne* lov, men her skulle ein då ta fatt på den *muntlege* torah. Det ein arbeidde med her, var altså Mischna. Difor vart denne skulen ofte kalla *beth Talmud.* Å lære lova for ein jøde var mykje meir enn å lære og lese skriftene og «ha skriftene inni seg» (i minnet); ein måtte også studere den muntlege torah.[52])

Denne vart kalla muntleg fordi det i lang tid ikkje var skreve ei setning av den store litteratur som her vaks fram. Det skulle bringast frå lærar til elev. Og det vart gjort i generasjonar. For den ortodokse jøde var Mischna like avgjort gudsopenberring som den skrevne lov. Ein Midrash-kommentar til Exodus 34, 27 er eit karakteristisk uttrykk for dette synet. — Når Gud openberra seg på Sinai for å gi lova, gav han den i denne rekkefylgje: Skrifta, Mischna, Talmud og Hagada. — Og Herren gav faktisk Moses alt dette, like til kvart eit spørsmål eleven kunne spørje sin lærar. Når Moses spurde Herren om han skulle skrive dette, fekk han det svaret: «Eg ynskjer ikkje å gi det til dei i skrift, for eg forutser ei tid då heidningane vil herske over folket og ta frå dei Lova; og då skulle dei bli forakta mellom folkeslaga (forfalle til avgudsdyrking, om dei ikkje hadde lært Herrens lover utanboks); berre Skrifta (Bibelen) vil eg gi dei skriftleg, men Mischna, Talmud og Hagada muntleg.»[53])

Ja, den muntlege lov var ikkje berre Guds openberring, men somme rabbinarar sette denne høgre enn det skrevne ord. I alle høve var det meir fortenestfullt å studere det første enn det siste.

49) Nedarim IV, 3 (Gemara 37a). — 50) Midrash Debarim Rabba VIII. — 51) Aboth V, 21. — 52) Midrash Debarim Rabba II til Lev. 1, 2. — 53) Midrash Schemot Rabba XLVII v. 27.

Det er vanskeleg å finne ei klar linje i arbeidet ved denne skulen, men både innhald og metode synest ha vore to-delt.

Først det meir «*legitime*» element av den muntlege lov, det vi no har i den skrevne «Mischna». Dette stoffet vart teke ledd for ledd og tolka klart og konsist av læraren (den skriftlærde), slik som han hadde fått det overlevert. — Til dette svara den første metode, den same som var praktisert i beth hassefer, nemleg *repetisjon.* Det er talande at i den rabbinske språkbruk er ordet *schana*[54]) (= repetere) like mykje brukt som verbet *lære.*[55]) Når læraren hadde dosert eit stykke, måtte elevane memorere det. Og det tok den meste tid.

Det andre element var det «*frie*» stoffet. Det som enno kunne diskuterast. Det skulle tolkast. Men ikkje doserande, her vart den disputatoriske metoden brukt. Spørsmål og svar. Tekster vart tolka og samanlikna med andre tekster. Her var det lærar og elevar trena seg i logisk tenkjing og tolkingsteknikk. Dei drog ut logiske konsekvensar av skrifttankar i det endelause. Og den teologiske metode var utprega kasuistisk. Eleven sine plikter var då å halde alt han lærde, med truskap i minnet. Og aldri lære frå seg anna enn det som var overlevert.[56])

Det er vanskeleg å tidfeste når beth hammidrash vart ein vanleg og utbreidd skule i landet. Eit par hundreår før Kristus finn ein namnet. Og det kan vel ikkje vere tvil om at denne skulen er svært vanleg på Jesu tid. Dei skriftlærde var mange på den tid, og dei største mellom dei samla mange disiplar ikring seg. Det var ei stor æressak for ein rabbinar å kunne samle mange elevar ikring seg. Det kunne utvikle seg til den reine klappjakt for å skaffe seg proselyttar. (Matt 23, 15.)

Dei store skriftlærde hadde svære flokkar av disiplar, men dei mange andre kunne det ofte vere snautt for. Det kosta; jamvel om sjølve undervisinga var fri, så måtte dei ofte betale visse «inngangspengar» til tenaren (pedellen). Det er fortalt om Hillel at då han kom frå Babylonia til Palestina for å studere, måtte han betale halve dagløna si ved døra for å kome inn.[57]) Og ein kveld han ikkje hadde pengar, kom han ikkje inn, men klauv opp til vindauga for å lytte og sat der heile kvelden, endå det snødde og han mest forfraus seg. Det gjev også eit levande bilete av for ein ihuge somme av elevane kunne ha. Lovstudiet var deira store pasjon.

Men slike var få. Og det er ikkje tvil om at elevtalet minka sterkt til lenger opp i studiene ein kom. Som ei utsegn skildrar det:

54) Av same rot kjem *mišna* = repetisjon, lære. — 55) Kfr. Schürer II s. 385. — 56) Aboth III, 8. — 57) Joma III, 6 (Gemara 35b).

— Tusen gutar går til beth hassefer for å lære å lese Skrifta, men berre hundre går ut (fullfører); hundre tek fatt på Mischna-studiet, men berre ti går vidare; ti går til studiet av Talmud, men berre ein av dei fullfører det.[58]) Dei verkeleg store skriftlærde var få.

Frå år 70 e. Kr. vart sikkert talet på desse skulane auka, i alle høve vaks deira innverknad. Synedriet (høgsterett) vart avsett og forbode. Dermed miste prestane og øvstepresten (vanleg sadduseārar) sin autoritet, og han gjekk naturleg over til dei skriftlærde (farisearane). Det vart rabbinarane si lære som no rådde for jødane.

Og no vaks den tendens sterkare fram som alt for lang tid sidan hadde gjort seg gjeldande: den høgste form for skule og undervising — «*akademiet*». Beth hammidrash vert også eit høgre «lærehus», der dei fremste skriftlærde disputerar seg imellom.

Alt på Jesu tid er denne form for undervising og skriftgransking vanleg. Då Jesus vitja templet i sitt 12. år, har han truleg møtt nettopp ein slik flokk lærde. Luk 2, 46. I Jerusalem synest det ha vore svært vanleg å bruke templet som lærehus (dvs. søylehallane og forgardane).[59])

Etter Jerusalems fall i år 70 kjem der eit slikt lærehus i *Jabne*.[60]) Det er vanskeleg å finne eit adekvat ord i moderne språk for ein institusjon som denne. Men det svarar i grunnen best til eit teologisk fakultet. Her fekk rabbinarar deira høgaste daning — og vart «ordinert» der. Samstundes hadde det karakteren av ein «høgsterett» som tolka lova for jødane, så dei kjende seg bundne av desse avgjerdsler.

Sidan flytte akademiet til *Usha*, så *Sepphoris* og til slutt *Tiberias*. Dette siste heldt seg levande og verksamt heilt opp i det 8. hundreåret. Andre viktige læresentra var *Cæsarea* og *Lydda* i Judea.[61])

*

Synagoga var like vel den største folkeoppsedande faktor mellom jødane. Den opplæring og undervising som vart gjeven der, nådde heile folket. Beth hassefer var i lange tider ikkje så vidt utbreidd, og endå færre var det som fekk nyte godt av beth hammidrash. Men i synagoga gjekk alle, den som då ikkje ville stelle seg heilt utanfor Israel. Og synagoga fanst over alt, sjølv i dei minste byane.

Hovudformålet med sabbatsamlingane var i realiteten ikkje gudsteneste i trongare tyding med bøn og tilbeding, men læreforkyn-

58) Midrash Wajikra Rabba II til Lev. 1, 2. — 59) Matt 21, 23; 26, 55; Mark 14, 49; Luk 20, 1; 21, 37; Joh 18, 20. — 60) Kfr. Schürer II s. 386. — 61) Kfr. Sherrill s. 64 f.

ning, undervising i lova.[62]) Vi finn det same synspunkt i N. T. der *didaskein* stendig er framstelt som det viktigaste i synagoga.[63]) Såleis var synagoga faktisk ein skule. Philo kallar dei også *didaskaleia*,[64]) dvs. ein stad der det vert gjeve undervising.

Men denne utvikling frå den tilbedande gudsteneste til den lærande var ikkje eit uttrykk for ringakting av den eldre form for gudsdyrking, slik som det hadde falda seg ut i si glanstid i templet. Men gudsdyrkinga har fått eit nytt tyngdepunkt.[65]) Det hadde skift frå *ofring* til *læring*. Og det vart deira nye gudsdyrking.

Tidssituasjonen hjå jødefolket kravde det. Livet i diasporaen hadde vorte fatalt for dei utan dette ustanselege arbeid med og undervising i læra.

Jødane vart her læremeisterar for den kristne kyrkjelyd. Læra og undervisinga fekk stor plass også i den første kristne gudsteneste.[66])

På den andre side var undervisinga gudsdyrking. Det var — som Sukenik har gjort merksam på[67]) — ein revolusjon i den gamle tid å skape ei form for gudsteneste som ikkje samla seg om mysterier og ofringar, men om læring. Synagoga representerar eit ekteskap mellom gudsdyrking og undervising (læring). Og desse to er så intimt samanbundne, at genuin religiøs opplæring (jødisk eller kristen) aldri kan skiljast frå gudsdyrkinga utan å ta skade av det.

Til lesinga av lova og profetane kom snart tolking og utlegging. Hebraisk vart meir og meir eit litterært språk som berre dei skriftlærde verkeleg meistra. Difor vart det snart naudsynt med ei omsetjing til aramaisk. Dette utvikla seg snart til det vi kan kalle *preike*. Når ein først skulle gjere det folkeleg og forståeleg med ei språkleg tolking, låg det nær å føre det vidare til ei utlegging av tankeinnhaldet.

Eit merkeleg drag ved synagogeordninga var, at endå dei hadde både «eldste», «synagogeforstandar» og «tenar»,[68]) så finst det ikkje eit serleg embete for skriftlesing, preike og bøn. Synagogeforstandaren har meir med den ytre leiing av gudstenesta å gjere. Han er forstandar ikkje fordi han er den øvste i forsamlinga, men fordi han er leiar av gudstenesta.[69]) Skriftlesing, forkynning o. s. v. er på Jesu tid forretta av dei som er til stades, den det måtte høve for. Der synest å råde stor fridom her, som både Jesus og disiplane

62) Schürer viser her til Josefus: Contra Apion. II, 17. — 63) Matt 4, 23; Mark 1, 21; 6, 2; Luk 4, 15, 31; 6, 6; 13, 10; Joh 6, 59; 18, 20. — 64) De Vita Mosis II, 39. — 65) Dei andre sider ved gudstenesta var også med. Skjemaet for den vanlege synagogeteneste er kjent: 1. Schema. 2. Bøn. 3. Skriftlesing frå lova. 4. Skriftlesing frå profetane. 5. Velsigninga. — 66) Instar omnium Acta 2, 42. — 67) *E. L. Sukenik:* Ancient Synagogues in Palestine and Greece, s. 2. — 68) Kfr. t. d. Mark 5, 22; Luk 8, 49; Luk 4, 20. — 69) Kfr. Schürer II s. 511 f.

nytta seg av.[70]) Og forstandaren kunne oppfordre folk å ta ordet, når det høvde slik.[71])

Her kunne då dei skriftlærde ta ordet og undervise folket. Den vanlege metode var detalj-tolking av tekstene. Det hende at denne utlegginga kunne ta så brei plass, at ho kunne vare til langt ut på ettermiddagen.[72])

Med sin lectio continua av Pentatevken vart synagogetenesta kanskje den sterkaste folkeopplærande faktor dei hadde. På tre år kom dei gjennom heile torah. Og med den grundige omsetjing og tolking dei fekk for kvar sabbat, måtte det setje djupe spor både i minne og liv.

Det er også verd å nemne at det faktisk var synagoga som stort set bar undervisinga i *beth hassefer*. Det var *hazzan*, synagogetenaren, som vanleg var lærar for borna og førde dei inn i lesekunsten og dei første hovudsanningar i lova.[73])

Her var den levande kontakt mellom «kyrkja» og folkeoppsedinga som gjorde Israels oppseding verkeleg religiøs.

Den separasjon mellom kyrkje og folkeoppseding som har hendt i moderne tid, har gjort all religiøs og kristeleg folkeoppseding til ein illusjon. Difor har også sekulariseringa vunne terreng.

*

Kva utdaning har Jesus hatt?

Det ligg nær å ta med dette spørsmålet, når ein er inne på vårt emne.

Det er klart at ein må gjere store reservasjonar når ein kjem inn på eit slikt felt. Og det kan her bli tale mest om analogislutningar. Det som er gjeve oss om Jesu barndoms- og ungdomssoge, er så lite, at store deler av hans liv ligg heilt i mørke. Og når det gjeld hans «skulegang», så er det ting som tyder på at den er lik null. Han fekk det vitnemål av si samtid at han «*ikkje* var opplærd». (Joh 7, 15.) Men det er ikkje visst kor mykje som ligg i dette. Endå den mest nærliggande tolking er at det siktar til rabbinsk lærdom.[74]) Han hadde ikkje sete ved føtene åt nokon av dei kjende skriftlærde. Han høyrde ikkje til noko retning. Det var uråd å plassere han. Han var m. a. o. noko heilt nytt. I Nasaret kjende dei heller ikkje til at han hadde hatt noko opplæring.[75]) Hans kunnskap og visdom kom heilt uventa over dei. Han var berre tømmermannen. Og hans lærdom var så uventa at det irriterte.

70) Luk 4, 20 o. l. — 71) Acta 13, 15. — 72) Eusebius, Praeparationes Evangelicae VIII, 7. — 73) Sabbath I, 3. — 74) Både verbet og substantivet som er brukt her, tyder på det, manthanein = vere disippel, og grammata (pl.) = vitskap (d. e. dei skriftlærde sin teologi). — 75) Mark 6, 2—3.

Dette treng like vel ikkje utelate at Jesus kan ha hatt godt høve til å studere. Det er sikkert rett som Bernh. Weiss peikar på, at han som så ofte diskuterte med dei skriftlærde og alltid hadde for handa dei mest rammande skriftord og sanningar, må ha hatt høve til å lese og studere skriftene, og ikkje berre høyre dei.[76]) Dei skriftlærde hadde «granska skriftene», medgav han, og likevel «for dei vill, fordi dei ikkje kjende skriftene».[77]) Den fullstendig suverene måte han korrigerte dei på både i dette tilfelle og elles, tyder på at han sjølv òg har granska og forstått.

I heimen har Jesus visseleg fått sin del av den jødiske oppseding av sine foreldre så grundig og pliktoppfyllande som få i hans samtid. Den fine, religiøse karakter hjå Josef og Maria borgar for det. Marias lovsang vitnar òg om kjennskap til Skriftene.[78]) Ho hadde tydelegvis «gøymt Ordet i hjarta sitt», før ho høyrde Jesu forkynning.

All den muntlege tradisjon har han utan tvil fått i heimen. Og med den intense interesse han har samla seg om alt Guds ord, slik som det kjem til syne i 12-årsalderen, så har han der tileigna seg eit fond av ordrett kunnskap frå G. T., som sikkert var meir enn det vanlege av den undervising det kunne gjevast i heimen.

Men fekk han noko utover den muntlege opplæring? Hadde han høve til å lese Skriftene heime?

Jesu foreldre var fattige. Det går tydeleg nok fram av det offer dei bar fram i templet ved Jesu omskjering.[79]) Og at Jesus sidan måtte drive som tømmerarbeidar, tyder på at dei neppe hadde meir enn til det daglige brød i heimen.

Det er likevel ikkje heilt utenkjeleg at det kan ha funnest eitt eller anna av dei gamletestamentlege skrifter i heimen. Det er ting som tyder på at serleg lovbøkene var meir utbreidde enn ein vanleg har tenkt seg.[80]) Serleg i dei hellenistiske område var «bøker» (pergamentrullar) ein vanleg ting.[81]) Dersom det på nokon måte var overkomeleg hadde nok så gudfryktige jødar som Josef og Maria skaffa seg ein bokrull. Det kunne ikkje i noko tilfelle bli tale om heile G. T., men ein del av det.

Ikkje eingong alle synagoger tykkjest ha hatt alle skriftene. Dei mindre og fattigare synagoger måtte ofte greie seg berre med Pentatevken.[82]) I Nasaret hadde dei i alle høve også Profetane, som Jesus las av, då han kom heim etter freistinga i øydemarka.[83])

76) Bernh. Weiss: Das Leben Jesu s. 272. — 77) Matt 22, 29. — 78) Luk 2, 46—55. — 79) Luk 2, 24. Etter Lev. 12 skal ein ved det høve ofre eit årsgamalt lam og ein duveunge eller ei turtelduve, men har ein ikkje råd til lammet, kan det greie seg med det siste (v. 8). — 80) Kfr. Schürer II s. 495; 1 Makk. 1, 56 f. — 81) Kfr. Acta 8, 27; 19, 19; 2 Tim 4, 13. — 82) Th. Walker: What Jesus read, s. 18. — 83) Luk 4, 17.

Walker gjer merksam på at det var eit anna høve òg for Jesus til å få tak i Skriftene; han kunne lese dei hjå velhavande vener.[84]) Nasaret var visstnok ein fattig by, som ikkje var høgt akta.[85]) Men der var i alle høve rike byar i nærleiken, serleg Kapernaum. Ein av den tids største handelsvegar gjekk like framom, og la etter seg både kultur og rikdom mange stader i Galilea.

Men har Jesus gått i *beth hassefer*? — Det er eit vanskelegare spørsmål å gi noko avgjort svar på. Ein veit nemleg lite om kor ålmenn den skulen var på Jesu tid. Og jamvel om utviklinga var komen langt med barneskulen det første decennium av vår tidsrekning, må ein rekne med at Galilea ikkje låg fremst i kulturell utvikling. Trass den store handelen og dei kjende handelsvegane hadde landsdelen ord på seg for å stå tilbake. Det var «hedningenes Galilea». Talmud fortel at dei mangla faste skular, men hadde ambulerande lærarar.[86]) Men dei får ros for at dei er strengare i sine religiøse skikkar enn judearane. Og Josefus skildrar dei som krigerske, djerve og uredde.[87])

I alle fall kunne Jesus lese hebraisk.[88]) Og dei færraste lærde det heime. Hans morsmål var aramaisk. Og den skriftkunnskap han lærde heime, var helst på dette språket. Jamvel om Talmuds utsegn om Galilea er historisk korekt, så kunne «omgangsskulelærarar» gi mykje.

Det er mykje som tyder på at disiplane og Jesus forstod endå det greske talespråk.[89]) Jesus tala med den romerske høvedsmannen og den syrisk-fønikiske kvinna. Men vi høyrer aldri tale om tolk. I det heile var det mange språk som surra for øyro i det «kosmopolitiske» Galilea. Det kan vere ting som tyder på at Jesus i sine diskusjonar med farisearane og dei skriftlærde brukte rabbinarhebraisk og ikkje det aramaiske talespråk. Og held denne hypotese, så må han ha hatt ei viss rabbinsk skolering.[90])

Somme granskarar meiner det var større sjanse for at Jesus kan ha gått *beth hammidrash* enn beth hassefer. Det sluttar dei ut frå den oppfatning at skular for ungdom var meir utbreidde på Jesu tid enn barneskulen.[91]) Og Jesu store kjennskap ikkje berre til torah, men alle dei gamletestamentlege skriftene, viser at han må ha hatt ei vidare utdaning enn i beth hassefer.[92])

84) Walker, s. 14. — 85) Joh 1, 47. — 86) Denne mangel på teoretisk daning kan delvis vere årsaka til deira lettkjennelege dialekt (Mark 14, 70), visstnok ein gutturallyd dei hadde vanskeleg for å uttale. Jesus var vel òg kjenneleg på den same dialekta. — 87) Bell. jud. III, 3, 2 (kfr. *danske* utg. ved Alex. Rasmussen); Vita XVII (kfr. engelsk utg. ved Thackeray). — 88) Luk 4, 17. — 89) Joh 12, 20. — 90) T. W. Manson: The Teaching of Jesus, s. 10, 18, 45 f. Manson meiner å kunne påvise at nettopp i dei tekster Jesus er i diskusjon med dei skriftlærde, finn han ord og vendingar som minner om «skolastisk hebraisk» språk. — 91) Kfr. Sherrill s. 77. — 92) I evangelia finn vi at Jesus har sitat frå dei fleste bøkene i Pentatevken, frå Profetane og Hagiografa.

Desse ting skulle då prove Jesu rabbinske skolering. Endå hans samtid har hatt eit heilt anna inntrykk av han. (Joh 7, 15.)

Det er i det heile uråd å kunne vinne lenger enn til gjettingar, når ein skal prøve å finne fram til ei meir fast fiksering av Jesu opplæring utover det han fekk i heimen.

Og likevel er der endå eit fast punkt å bygge på, som har vore for lite påakta: nemleg *synagoga*. Med det er her ikkje tenkt mest på det sjølvfylgjelege at han gjekk i synagoga kvar sabbat frå sin tidlege barndom — «etter sedvane» (Luk 4, 16), men dei rike høve synagoga gav lærehuga ungdom til å *lese* skriftene sjølve.

Dei fleste synagoger hadde tre serier av bokrullar: Lova, Profetane og Skriftene. Vi har alt før påvist at Nasaret hadde dei to første serier, og då vel truleg òg den tredje.

Desse «bøkene» var ikkje brukt berre til opplesing på sabbaten og ved andre offentleg høve, men òg for folk som kunne ynskje å lese noko meir. To-tre av medlemane i synagoga kunne gjere avtale om å møtast der også til andre tider og i så fall få rullane utlånt til lesing og gransking. Ja, endå ein person åleine som hadde tillit hjå autoritetane (dei eldste, synagogeforstandaren og tenaren), kunne gå dit og studere.[93])

At Jesus har vunne tillit både som karakter og som ein lærd ung mann, viser episoden om han som 12-åring i templet. Det låg nær for den tid å tenkje at her vaks fram ein ny skriftlærd. Dei leiande i synagoga i Nasaret kunne ikkje ha unngått å merke hans store interesse for Guds ord og hans innsikt. Weiss slår også fast at det kan ikkje vere tvil om at Jesus fekk lese bokrullane i synagoga.[94])

Og her har visseleg Jesus hatt si beste «utdaning». Høve til å lese G. T.s kanon var nok for han. Han høyrde ikkje til noko «retning» eller «skule», ikkje heller gjekk han ut frå nokon slik. Men han bygde sin eigen «teologi». Det var det som gjorde så sterkt inntrykk på folket når dei høyrde Jesus: Han «lærde med mynde» (fullmakt) (Matt 7, 29). Og det var nett skilnaden frå dei skriftlærde som slo folket. Dei tala ut frå ein skulelærd kunnskap og etter ein mekanisk innøvd metode i skrifttolking. Jesus steig fram med fullmakt frå Gud.

Men det er underleg å legge merke til det «doble» i Jesu openberringskjelde. Den eine side er dette at han og Faderen er eitt, og han ikkje talar av seg sjølv, men talar berre slik «som far min lærde meg det», slik at han gjev dei berre Guds ord, ja, bokstaveleg talt «talar Guds ord (ikkje berre talar *om* Guds ord eller tolkar

93) Kfr. Th. Walker, s. 18 f. — 94) Bernh. Weiss, a. skr. s. 272.

det); for Gud gjev honom Anden umælt».[95]) Slik får han openberringa direkte. «Den umiddelbare linje», kunne vi kalle det.

Men på den andre side held han seg òg strengt til «den middelbare». Han er bunden til openberringa som er nedlagt i G. T. For Skrifta vitnar om han. Og Moses har skreve nettopp om han.[96])

Den middelbare og den umiddelbare kjelde flyt saman til eitt hjå Jesus. G. T. var fullgyldig gudsopenberring. Difor brukte han òg sine mennesklege evner til å granske Skriftene. Og Guds Ånd var hans tolk.

Det er ingen ting som gjev G. T. større autoritet enn dette at det var Jesu bibel, som han levde i dagleg omgang med, — og som han nytta i si forkynning.

Og som menneske bøygde han seg like djupt ned som andre menneske: han tok imot opplæring og oppseding.

95) Kfr. Joh 3, 34; 10, 30; 14, 10; 8, 28; 17, 14. — 96) Joh 5, 39 og 46.

REFLEKSJONER OMKRING ENGNELLS INNLEDNING TIL G. T.

Av Chr. Tidemann Strand.

1.

Nyere filologi har begynt å etterlyse de prinsipper som ligger til grunn for den gammeltestamentlige tekstkritikk, som man kjenner fra den litterærkritiske skole. Således sier den svenske professor H. S. Nyberg i sin bok «Studien zum Hoseabuche»: «Die Prinzipien die der textkritischen Arbeit auf dem at. Gebiete zugrundegelegt werden, werden fast nie formuliert.»[1]) Hele den tekstkritiske *oppgaven* blir annerledes oppfattet nå enn tidligere. Nyberg skiller mellom tre oppgaver under arbeidet med tekstene, resensjonen, interpretasjonen og emendasjonen eller tekstrettelsen. Hva emendasjonen angår, forlanger han at den filologiske interpretasjon skal være tilendebrakt før en griper til denne utvei.[2]) Det er massevis av eksempler på at eksegeter har rettet teksten bare fordi de ikke har forstått den. Mot denne praksis setter Nyberg opp den gamle regel: «Wenn man eine Stelle nicht versteht, so soll man zunächst sich selbst und nicht dem Texte mistrauen.»[3]) Resensjonen består etter Nyberg i en «rein mechanische Feststellung des überlieferten Textes — auf hebräischem Boden: des Konsonantentextes — mit Hilfe der Textzeugen».[4]) En av dem som sitter igjen i den gamle problemstilling, dansken E. Hammershaimb, formulerer oppgaven slik: «Vil vi have fat i den oprindelige Tekst, maa vi bagom Masoreterne.»[5]) Dette blir av svensken Ivan Engnell karakterisert som en ønskedrøm.[6]) Engnell følger helt i Nybergs spor i sin tradisjonshistoriske innledning til G. T., hvor han konstaterer at «den enda fasta grundvalen för det textkritiska arbetet utgöres av den masoretiska konsonanttext vars fastställande just är textkritikens uppgift».[7]) Både Nyberg og Engnell betoner at de gamle oversettelser ikke kommer på høyde med den masoretiske teksten. LXX har i

1) Uppsala Universitets Aarsskrift 1935:6, s. 5. — 2) Ibid. s. 15. — 3) Ibid. s. 16. — 4) Ibid. s. 12. — 5) Haandbog i Kristendomskundskab I, 1942, s. 140. — 6) Ivan Engnell: Gamla testamentet, Traditionshistorisk inledning I, 1945, s. 28. — 7) Ibid. s. 30.

høy grad har vært overvurdert, noe som før har vært påpekt av bl. a. König og Wilhelm Möller. Når LXX ofte har vært foretrukket av eksegetene under arbeidet med tekstene, har det sin nærmeste forklaring i at LXX-håndskriftene er atskillig eldre enn de hebraiske. Men håndskriftenes *alder* alene kan ikke avgjøre deres verdi. Nyberg spør om det er trolig at jødene i Aleksandria har overlevert og forstått tekstene bedre enn jødene i Palestina. De palestinensiske jøder var jo de umiddelbare bærere av tradisjonen i den jødiske menighet, og for dem var hebraisk et delvis levende språk, mens det i Aleksandria ble glemt temmelig snart. Og Engnell hevder at LXX går tilbake på en annen urtype av hebraisk resensjon enn den masoretiske, nemlig en mindre god, jødisk-aleksandrinsk.[8] Nyberg antyder for øvrig at det er *andre* motiver enn rent vitenskapelige som ligger til grunn for den alminnelige nedvurdering av den masoretiske teksten: «Allerdings steht zu befürchten, dass hinter der starken Geringschätzung des M. eine ganz unwissenschaftliche Fragestellung steckt. Diese Geringschätzung ist nur als Antithese gegen das alte kirchliche Dogma von der Verbalinspiration zu verstehen. Die ganze Psychose kann nur durch nüchterne philologische Betrachtung überwunden werden.»[9])

Mot den vilkårlige måten hvorpå oversettelsene er blitt brukt i tekstkritikken stiller Nyberg følgende krav: Skal en oversettelse brukes som tekstvitne, så skal man ta hensyn til *hele* oversettelsen. Alle avikende lesemåter skal noteres og prøves. Enten får man benytte oversettelsene systematisk eller man får la være å benytte dem.[10]) Dette er noe å tenke på for studenter som driver «tekstkritikk» i sine eksegetiske foreninger! Men oversettelsene er iallfall tekst-*vitner*. Ganske annerledes vilkårlig blir tekstkritikken når den opererer med konjekturer. Personlig stiller jeg meg *meget* skeptisk til konjekturalkritikken. Bearbeidelsen av det hebraiske språk er ennå ikke avsluttet, hverken leksikalsk eller grammatisk. Det står mye igjen å gjøre, særlig med syntaksen. Engnell peker også på at det kan ha foreligget dialektale differanser, som selvsagt ikke får bedømmes som feil.[11]) Harris Birkeland og Engnell har jo også sine egne oppfatninger av tempusproblemet. Ifølge Engnell f. eks. faller det såkalte «profetiske» perfektum bort. At det finnes korrupte tekster i G. T. er det ingen som vil benekte a priori. Men Nyberg konstaterer at mange steder som før ble ansett for korrupte, har vist seg å være ganske riktige. En meget alminnelig form for konjekturalkritikk er rettelser *metri causa*. Enhver teolog kjenner denne metode fra Mowinckels salmeoversettelse. Den nyere tekst-

8) Ibid. s. 31. — 9) Anf. skr. s. 14. — 10) Ibid. s. 10. — 11) Anf. skr. s. 24.

kritikk derimot retter aldri utelukkende metri causa, fordi et metrisk system aldri har vært konsekvent gjennomført i et hebraisk dikt.[12]) Hvis en ser seg tvunget til å rette, skal en i det lengste søke å bevare den hebraiske konsonanttèksten, som jo representerer den opprinnelige overlevering. Men om punktasjonen er sekundær, er det ingen grunn til å tvile på at overleveringen også her i det store og hele er pålitelig.

2.

Den tradisjonshistoriske skole inntar en ganske annerledes positiv stilling til tradisjonen enn den litterærkritiske skole gjorde, og den tradisjonshistoriske skoles menn gjør mye vesen av denne sin tradisjonstroskap. Men i virkeligheten er tradisjonstroskapen, som vi skal se, av temmelig formal art. Denne tradisjonstroskap henger sammen med en vending innenfor den klassiske filologi, som er «schon längst über die Umdichtungen der älteren Philologen zur Tagesordnung übergegangen», som Nyberg sier.[13]) Den mer positive stilling til tradisjonen er begrunnet i oppfatningen av skriftenes tilblivelse. Mens en før regnet med at en i det vesentlige sto overfor en *skriftlig* overlevering, hevder en nå at det er gått en lang *muntlig* tradering forut for den skriftlige nedtegning av stoffet. Tradisjonen har fått fast form allerede før den skriftlige fiksering fant sted.[14]) Dette betyr ikke at stoffet er dårlig overlevert, snarere tvert imot, mener Nyberg. På det primitive kulturtrinn er hukommelsen mer pålitelig enn skriften. Men dette syn har da ført til at det litterærkritiske spørsmålet er blitt stilt på nytt. «I stället för ‚redaktörer' som med sax och klister komponerat en mosaik medelst klipp ur olika källskrifter, ha vi först och främst att rekna med olika slag av traditionskretsar och skolor, bland vilka berättelserna levat och förmedlats muntligen,» sier Engnell.[15])

Den mest iøynefallende konsekvens av den tradisjonshistoriske metoden er en tilintetgjørende kritikk av kildesondringen i Pentateuken. Nå er jo ikke Engnell den første som har nektet å godta kildehypotesen. En kan f. eks. tenke på James Orr (The problem of the Old Testament, oversatt til norsk av Birger Hall, Lutherstiftelsen 1909) og Wilhelm Möller (Wider den Bann der Quellenscheidung, Anleitung zu einer neuen Erfassung des Pentateuchproblems, Gütersloh 1912). Men Engnell konstaterer at de «oppositionella röster från olika läger ljuda allt starkare och låta sig ej mera tystas ned».[16]) Disse opposisjonsmenn er enige om *én* ting,

12) Ibid. s. 34. — 13) Anf. skr. s. 4. — 14) Engnell, anf. skr. s. 29. — 15) Ibid. s. 41. — 16) Ibid. s. 186.

nemlig at slik som kildehypotesen forutsetter det, kan Pentateuken ikke være blitt til. For øvrig kan de ha meget forskjellige meninger angående enkeltheter. Fundamentalister må a priori forkaste kildehypotesen, ja enhver hypotese som ikke regner Moses som forfatter til *hele* Pentatevken. Wilhelm Möller oppfatter spørsmålet om Pentateukens mosaiske avfattelse som avgjort i Det nye testamente, men det forhindrer ikke at han møter den historiske forskning på dens egen mark. Han har i sin Innledning (oversatt til svensk av David Hedegård) en meget inngående og skarp kritikk av kildehypotesen, bygd på selvstendige undersøkelser. Og det er ingen grunn til å ignorere ham. Engnell nevner også en rekke jødiske lærde, som i en «sund känsla för vad som kan vara rimligt och vettigt och i klar insikt om att källskrifthypotesen ingenting annat är än en modern anakronism, ha ställt sig avvisande til 'Wellhausen'».[17]) König opponerer ikke mot selve kildehypotesen, men han taler iallfall om «die Grenzen der litterarischen Zerspaltung». Kittel og Klostermann hører også til de moderate. Dansken Johannes Pedersens innsats betegnes av Engnell som banebrytende. Han tenker da på Pedersens store verk om Israel. Pedersen framholder at kildesondringens første årsak er manglende forståelse for hebraisk psykologis egenart.

En meget instruktiv orientering om den eldre kildekritikks historie gir dansken Rubow i Festskriftet til Niels Møller (København 1939) i artikkelen «De tre Fortællere i Pentateuchen» (side 112 ff.). Han refererer de forskjellige oppfatninger med dansk humor. de Wettes yndlingsidé var den såkalte «episke» kjerne i Mosebøkene. «Saaledes opstod den liberal-teologiske Overtro paa et Urskrift, også kaldet den præstelige Kilde,» sier Rubow.[18]) Kombinasjonen JE er oppfunnet til ære for de avsnitt som ikke lot seg analysere i J eller E, erklærer han videre! Og han synes det er morsomt å tenke på at det ennå i dag finnes vitenskapsmenn som tror på epopéen under navnet «Presteskriftet». Han konkluderer med følgende sats: «Det gamle rationalistiske og romantiske Gespenst har sejgt overlevet alle Theorier. Selv om alle Astrucs og de Wettes Præmisser er røget i Luften, saa staar Konklusionen under navnet Kilden «P» tilbake med Troens og Traditionens Magt.»[19])

Engnell er selvsagt klar over at det finnes såkalte dubletter og varianter i Mosebøkene, men disse ting kan ikke danne grunnlag for en kildesondring. De antatte kildeskrifter har med sikkerhet aldri eksistert, hevder han.[20]) Hva vekslingen i gudsnavnene angår, er det nå *alment* erkjent at den ikke er noe pålitelig kriterium.

17) Ibid. s. 187. — 18) Anf. skr. s. 141. — 19) Ibid. s. 155. — 20) Anf. skr. s. 213.

Engnell mener at den samme forfatter anvender både Elohim, El Shaddaj og Jahve. Det er tradisjonisten som veksler, ikke «kildeskriftene». Dubletter og variantberetninger får sin naturlige forklaring ut fra den tanke at det har gått en lang muntlig tradering forut for den skriftlige fiksering. Han antar at det foreligger tre store tradisjonssamlinger: 1) Tetrateuken eller 1. til 4. Mosebok, 2) Det deuteronomistiske historieverket = Deut.—2. Kongebok, og 3) Det kronistiske historieverket eller Krønikebøkene pluss Esra—Nehemia. Innenfor disse tre tradisjonssamlinger er det forskjellige arter av stoff, lover og fortellinger. Og de forskjellige arter representerer forskjellige tradisjonslag. Det er ikke sannsynlig at Engnell med sitt syn har funnet fram til noen *endelig* teksthistorisk løsning, men den store vinning ved hans syn er det avgjørende brudd med Wellhausens evolusjonistiske utgangspunkt. Wellhausen mente jo at lovstoffet var yngre enn profetismen. Dette er, sier Engnell, «mot all tradition och mot all rim och reson».[21]) Engnells oppfatning tillater ham å operere med større litterære enheter. Eksegesen kan gå over til dagsorden, for å bruke Nybergs uttrykk.

3.

Like gledelig som Engnells bekjentskap er når det gjelder tekstkritikk og teksthistorie, likså skuffende er bekjentskapet, når man tenker på hans religionshistoriske forståelse av G. T. Den komparative religionshistoriske metode som han bekjenner seg til, har — mener han — overvunnet, eller er på vei til å overvinne begynnelsesstadiets svakheter og overdrivelser. Den nye utformning er antievolusjonistisk. Svensken Widengren er en typisk representant for metoden i denne form. Et enkelt sted gir Engnell uttrykk for en tilsynelatende ny religionshistorisk erkjennelse i synet på G. T., idet han peker på at «intet av de olika försök som gjorts att lösa den mosaiska religionens gåta genom att förstå den som ett lån utifrån har fört eller kan föra till något resultat, det må sedan gälla babyloniska, sydarabiska eller ennu några andra påverkningar.[22]) Men sammenhengen i den religionshistoriske delen i hans bok viser at han med uttrykket «mosaisk» tenker på «nomadereligionen». Israels religion er etter innvandringen i Kana'an ikke lenger *mosaisk*. Det foregår en sammensmeltning mellom israelittisk og kananéisk, og resultatet blir Jahves fullstendige sammensmeltning med den kananéiske høyguden og dermed Jahves fullstendige forvandling til folkegud og «landsgud».[23]) Riktignok er det Engnells intensjon å påvise den israelittiske religions egenart,[24])

21) Ibid. s. 174. — 22) Ibid. s. 132. — 23) Ibid. s. 135 f. — 24) Ibid. s. 10 og 46.

men han forsøker å forstå Israels religion i *Palestina* ved meget vesentlige lån utenfra, nemlig fra Kana'ans religion. Det er bare «den mosaiska religionens gåta» som ikke kan forklares ved lån utenfra. Denne gåte forklarer han ved «personlighetens nyskapende innsats». — — «Mose upplever på et personligt sätt denna något otioserade höggud, El, fädernes gud, och aktiverar honom.»[25]) Det er hele forklaringen! Engnell stiller da også Mose gudsopplevelse prinsipielt på linje med Muhammeds, selv om han dermed ikke vil felle noen verdidom.[26])

Engnell påstår at «ju mer vi ha lärt känna av *den kananeiska religionen* — och överraskande fynd ha härvidlag givit oss oanade möjligheter — desto mer tvingas vi också att inse det oupplösliga sambandet mellan denna religion och Israels egen, vilken icke kan betecknas annorlunda än som en särutformning av den förra under inverkan av den israelitiska andens egenart».[27]) Engnell gjør stort nummer av Elefantine-dokumentene og Ras Shamra-funnet. Det siste skal vise at Kana'an er den givende parten når det gjelder Israels offervesen.[28]) Vi kan ikke drøfte dette spørsmålet her, men skal bare peke på at Ras Shamra-tekstene har et pantheon på over et halvt hundre guder. Hva synkretismen i Elefantine-dokumentene angår, får det være nok med Johannes Pedersen å minne om Jeremia 44, 8, hvorav det framgår at jødene i Egypt dyrket *fremmede guder*.[29]) Men her vil det ikke nytte å debattere med Engnell, da han ikke har den ringeste tillit til kildene. I G. T. er alt «överskylt av censuren», påstår han.[30]) G. T. representerer i det hele «det sista utflödet av denna västsemitiskt-kananeiska litteratur, som i stor utsträckning direkt övertagits av israeliterna från kananeerna».[31]) Og det som skiller G. T. fra all annen orientalsk litteratur, er den såkalte «jahvistiska censuren».[32]) Denne sensur viser seg bl. a. i et bestemt historiesyn som er pragmatisk. Den historiske utviklingen blir betraktet som et resultat av indre lover, historien blir betraktet *sub specie aeternitatis*, som Guds handling med verden og spesielt med Israel.[33]) Den religiøse pragmatisme er en teleologisk historiebetraktning, Gud har et mål med historien.

Etter Israels innvandring i Palestina seirer den kananéiske kulturen både åndelig og materielt, og religiøst går det samme veien. Det er i virkeligheten den kananéiske religionen som har skjenket Israel så mange positive verdier, ja når alt kommer til alt, kanskje *alle* positive verdier, først og fremst messianismen og oppstandelsestroen, sier Engnell.[34]) Det er svært nærliggende å bruke glosen

25) Ibid. s. 127. — 26) Ibid. s. 130, note 2. — 27) Ibid. s. 118. — 28) Ibid. s. 121. — 29) Johannes Pedersen, Israel III—IV, 2. udg. s. 447. — 30) Anf. skr. s. 120. — 31) Ibid. s. 46. — 32) Ibid. s. 47. — 33) Ibid. s. 106. — 34) Ibid. s. 136 f.

pankananeisme om dette grunnsyn. Synet kan selvsagt ikke hevdes uten at den kananéiske religion får en «Ehrenrettung». Og det er Engnell klar over. Han gir da også den kananéiske religion den nødvendige Ehrenrettung, og her er han i strid ikke bare med de fleste gammeltestamentlige teologer, men også med de gammeltestamentlige profeter. Og han innrømmer det åpent: «Vi kunna icke utan vidare göra profeternas värdering till vår,» bemerker han.[35]) «Profetismen så väl som den övervägande delen av G. T. i övrigt ser — i den mån man här kan tala om historiebetraktelse — på historien ‚genom judeiska glasögon'.»[36]) Engnell mener like fram at profetene har *fortegnet* den historiske virkeligheten. Et sted gir Engnell en oversikt over profetenes forkynnelse i 9 punkter, og det 5. punktet er overmåte interessant på bakgrunn av hans påstand om at profetene har fortegnet historiebildet. Han sier: «Emedan Israels försyndelse är större än Judas, blir också dess straff svårare, det er ibland frågan om en obetingad dom: Israel skall helt gå under. Dock tillerkänna flera av profeterna även Israels rest möjlighet till den til Juda, Sion och Messias knutna framtiden.»[37]) Hvilken garanti har Engnell for at profetenes vurdering av *skyld*-spørsmålet er riktig? Kan de ikke også her ha sett gjennom «judeiska glasögon»? Imidlertid står *faktum* fast, Nordriket fikk en hardere skjebne en Sydriket, og Engnell ser ingen annen utvei enn å *innrømme* at profetenes vurdering av det religiøse liksom av tilstanden for øvrig i Nordriket ikke «inneburit enbart överdrifter»![38]) Den profetiske historiebetraktning er kanskje likevel ikke så villedende? Det kan endog tenkes at det er *Engnell* som har fortegnet den historiske virkeligheten!

Engnell betegner profetismen som den «jahvistiske reaksjon», og profetene står på «mosaisk» grunn, hevder han. Men på den annen side påstår han at den *reelle* forbindelse mellom deres egen religiøse situasjon og det idealbilde av «örkenreligionen» som foresvever dem, i virkeligheten er meget løs. Det er i alminnelighet bare mer eller mindre klisjéartede henvisninger og fraser de har å komme med.[39]) Og så kommer en sats som bare kan karakteriseres som religionshistorisk *hybris*: «De ha på ett sätt som de ej själva insett, men som vi med vår möjlighet att överblicka utvecklingens gång på ett helt annat sätt kunna avgöra, upptagit oerhört mycket av resultaten av den synkretistiska process i vilken de stått mitt uppe.»[40]) Han tenker da særskilt på messianismen, som han restløst utleder av det sakrale kongedømme. Dette dominerende tema

35) Ibid. s. 137. — 36) Ibid. s. 156, note 1. — 37) Ibid. s. 156. — 38) Ibid. s. 158. — 39) Ibid. s. 150 f. — 40) Ibid. s. 151.

i den nyere religionshistorie dominerer også fullstendig Engnells oppfatning at Israels religion. Han er fullt oppmerksom på at hans syn ikke kan forlikes med kildene, men når den offisielt synkretistiske og rojalistiske linjen i så ringe grad har preget tekstene, har det igjen sin grunn i den «jahvistiska sensuren», dvs. «den enhetliga och sammanhängande tendentiösa prägel som hela vårt nuvarande G. T. har».[41]) Engnell ser altsaa paa G. T. som et eneste stort pia fraus, mer blir det ikke igjen av tradisjonstroskapen! Engnell umaker seg for øvrig ikke med å *begrunne* sin oppfatning av kongedømmet i Israel. «Ty det är en självklar sak att det från Kanaan direkt övertagna israelitiska kungadömet lika väl som kungadömet i den övriga Nära Östern varit sakralt till sin natur.»[42]) Det sakrale kongedømme betyr jo at kongen er den inkarnerte høyguden, og at han spiller gudens rolle i kulten. Ut fra G. T. er det dog ingen «självklar sak» at kongen i Israel har inntatt en slik stilling. Man kan iallfall *minne* om Walter Eichrodts ord: «*Auch der Staat ist ein Stück Gotteswirklichkeit,* das sich aber nicht wie sonst im Orient im Gottkönigtum und im Staatskult mit seiner komplizierten Maschinerie von Opferordnungen, Orakelwesen und Priesterhierarchie verkörpert — —.»[43])

For Engnell er det sakrale kongedømme et eksegetisk *sesam,* som gir ham forståelsen av profetene og salmene. Han bemerker således at den negative lidelsessiden ved kongeideologien «ensam ger nyckeln till förståelsen av Ebed-Jahve-gestalten».[44]) Det er fristende å minne om at en dirk som åpner alle låser, er en falsk nøkkel! Engnells hypotese om det sakrale kongedømme i Israel ligner påfallende andre vitenskapelige *dogmer,* f. eks. det som han selv har vært med på å omstøte. Sellin sa jo i sin tid at kildehypotesen var «ein absolut feststehendes wissenschaftliches Faktum. — Das ist die unverrückbare Basis, auf der die protestantische Pentateuchforschung von heute einmütig steht».[45]) Sannsynligvis vil det gå samme veien med Engnells pankananeisme som det er gått med kildehypotesen! Vel har Engnell i likhet med den moderne religions-

41) Ibid. s. 145 f. — 42) Ibid. s. 141. I sin bok «Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East» gjør Engnell i forordet oppmerksom på at undersøkelsen har karakteren av en introduksjon til en følgende behandling av det israelittiske materiale. I nevnte bok behandler han det sakrale kongedømme hos egypterne, østsemittene, hettittene og vestsemittene (unntat israelittene) og undersøker særskilt Ras Shamra-funnet. Men som han sier i forordet: «— my treatment of the Old Testament material has also as a matter of fact been anticipated in several places in the form of references, remarks and special notes.» Men faktisk er også *resultatet* av den bebudede undersøkelse foregrepet i Innledningen til G. T., hvor han konstaterer at kongedømmet i Israel «självklart» var sakralt nøyaktig på linje med kongedømmet i den øvrige nære Orient. — 43) Walther Eichrodt, Theologie des Alten Testaments I, 1933, s. 38. — 44) Anf. skr. s. 143, note 2. Se også Geo Widengren, Religionens värld, s. 223, note 2. — 45) Sellin, Einleitung in das Alte Testament 1935, s. 18.

vitenskap brutt med evolusjonismen, men dette i og for seg setter ham ikke i stand til å forstå G. T. I likhet med hele den komparative religionshistoriske skole opererer Engnell nemlig bare med en immanensbetraktning. Selv når han taler om Sinaj-hendingene, bruker han ikke ordet *åpenbaring*. Han nøyer seg med å tale om «personlighetens (Mose) nyskapende innsats». Professor Ivar Seierstads ord har fremdeles sin gyldighet, nemlig at det fra nyere tid ikke foreligger noen innledning til G. T. som kan sies å gjøre fyllest for de krav som må stilles, om disiplinen skal kunne hevdes som en på én gang historisk og teologisk disiplin.[46]) Og til slutt et meget verdifullt ord av Seierstad: «De gammeltestamentlige skrifter har *en* stor og *dyp* mening: Jesus Kristus. — Derfor ser vi at den enfoldigste kristen stundom kan forstå Det gamle testamente bedre enn den lærdeste professor. Med forståelse tenker jeg da ikke på det å kunne mestre alle slags språklige og historiske detaljer, men på det å kunne oppfatte disse skrifters innhold, slik som dette innhold selv tilsikter det. Er det ikke det vi mener med forståelse, når vi taler om å forstå en muntlig eller skriftlig framstilling?»[47]) Denne forståelse leter en forgjeves etter hos Engnell. Han sier: «— vad beträffer synen på *Jesus* Kristus såsom uppfyllelsen av den gammaltestamentliga löftesprofetian, förblir den givetvis en trosinterpretasjon.»[48]) Selvsagt! Men noen annen interpretasjon har kirken hverken interesse av eller bruk for. Man må bare ikke innbille seg at en komparativ-religionshistorisk forståelse er *forutsetningsløs!* Ut fra et forestillingsmateriale som eventuelt er felles for Israels religion og f. eks. den kananéiske, lar det seg nemlig ikke gjøre å trekke *gyldige,* historievitenskapelige slutninger med hensyn til den *saklige* tankesammenheng. Som Brunner sier: «Dasselbe Material benutzt der Stümper und der Meister, was sie unterscheidet ist das was sie *damit sagen,* d. h. die *Sinneinheit,* in deren Dienst diese Worte und Vorstellungen gezwungen werden — —.»[49]) Man trenger nå en spesialundersøkelse av det «sakrale» kongedømme i G. T., dvs. en prøvelse av Mowinckel—Widengren—Engnell med flere, en prøvelse som møter de gammeltestamentlige kilder i det minste med *like stor* tillit, som forskningen ellers er villig til å skjenke utenombibelske religiøse kildeskrifter!

46) T. T. K. 1938, s. 180. — 47) Ivar P. Seierstad, Til forståelse av Det gamle testamente, Oslo 1937, s. 9. — 48) Anf. skr. s. 8. — 49) Brunner, Religionsphilosophie der evangelischen Theologie, 1927, s. 87.

GRUNDTVIG-LITTERATUR

Henning Høirup: Grundtvigs Syn paa Tro og Erkendelse. Motsigelsens Grundsætning som teologisk Aksiom hos Grundtvig. Gyldendal 1948 (Disputats).

Den unge Sognepræst paa Fyn, *Henning Høirup,* har for faa Uger siden taget den teologiske Doktorgrad ved Københavns Universitet paa ovennævnte Værk. Det er noget helt nyt i Danmark, idet der aldrig før er skrevet nogen Doktorafhandling om Grundtvig.

Doktoranden høstede megen Anerkendelse fra sine tre Opponenter for sit digre Værk (over 400 Sider) og med fuld Ret. Det er lagt et stort Arbejde i denne Bog, og Fremstillingen er klar og overskuelig, paa Steder maaske lovlig bred, Sproget flydende og let læseligt. Bogens Udstyr smukt og tiltalende, med flere udmærkede Illustrationer (Prisen er da ogsaa derefter: Kr. 23,—).

Bogen er delt i tre Hoveddele: Først skildres Grundtvigs Forhold til den filosofiske Dogmatisme, hvorunder Forf. giver en Fremstiling af Gr.s Lærer i Filosofi ved Universitetet i København: *Børge Riisbrigh,* en Filosof, der hidtil ikke har været Genstand for danske Teologers Opmærksomhed, samt en Undersøgelse af Gr.s Forhold til Leibniz og Wolff. — Dernæst undersøger Forf. Gr.s Stilling til «Modsigelsens Grundsætning som erkendelsesteoretisk Norm og apologetisk Vaaben» i Skrifterne 1810—1824. — Endelig giver Forf. en Fremstilling af «Modsigelsens Grundsætning som teologisk Aksiom i Kirkens Gienmæle og under Udformningen af den kirkelige Anskuelse». «En Strukturanalyse» kalder han det.

Forf. hævder beskedent, at han ikke med sin Tese om «Modsigelsens Grundsætning» hos Grundtvig har fundet den Nøgle, der kan lukke op for Forstaaelsen af Gr.s filosofiske Forudsætninger. Men han mener dog ad denne Vej at være blevet hjulpet til en ny Forstaaelse af en Række Centralbegreber i hans kirkelige Tænkning ,ikke mindst hans Stilling i Kirkekampen. «Erkendelsen af den uforligelige contradictio mellem Liv og Død, Frelse og For-

tabelse, drev ham stedse dybere ind i Menigheden, der hvor det opstandne Livets Ord overvinder Døden» hedder det pag. 405.

Der er ingen Tvivl om, at denne Bog vil vække Opsigt i danske grundtvigske Kredse og blive Genstand for megen Diskussion her. Men ogsaa norske Teologer vil have Glæde og Udbytte af at læse den.

C. I. Scharling: Grundtvig og Romantiken. Gyldendal 1947.

Biskop Scharling har i 1947 udsendt en vægtig Bog om: «Grundtvig og Romantiken» (Gyldendal, 264 S. Kr. 14,75). Han opstiller heri Spørgsmaalet: Var Grundtvig Romantiker? og belyser det ud fra hans Forhold til Schelling. Spørgsmaalet, siger Forf., har faaet meget forskellig Besvarelse. Nogle benægter, at Grundtvig var Romantiker, andre hævder, at han blev det paa Langeland, atter andre siger, at han fra Midten af Tyverne genoplevede sin Ungdoms Romantik.

Scharling skildrer i sin Bog først Grundtvigs Ungdomstid, især Mødet med Steffens og Langelandstiden. Derefter følger et Afsnit, som omhandler Schelling og hans Filosofi og en Redegørelse for Grundtvigs Paavirkning af Schelling. Den sidste og vigtigste Del af Bogen giver en udførlig Redegørelse for Grundtvigs Opgør og Brud med Schelling og Romantiken.

De Slutninger, Forf. kommer til, er følgende: Mødet med Schelling — som formidledes gennem Steffens — og Romantiken var det, der satte Grundtvig i Gang og «aabnede for de hidtil skjulte Kilder i hans Personlighed», frem for alt ved, at han nu blev Digter. Men lige fra Begyndelsen staar han med aaben Kritik over for Schelling. Under sin aandelige Krise tog Grundtvig Afstand fra Romantikens panteistiske Sammenflyden af Gud og Verden, Gud og Mennesket. Men han brød ikke aldeles med Romantiken; paa eet Punkt holdt han Forbindelsen vedlige: Poesien, navnlig gennem sit nære Venskab med Ingemann. Det Punkt, paa hvilket Forskellen mellom Grundtvig og Romantiken klarest kommer for Dagen, er, naar Talen er om *Aanden:* «Det er ikke Romantikens Tanker om den altbesjælende Aand, men den bibelske og reformatoriske Forkyndelse om den mægtige, fra Gud sendte Helligaand, der ligger bag Grundtvigs Helligaandssalmer.»

K. E. Jordt Jørgensen.

HVORDAN BLI PREST FOR HELE MENIGHETEN

Av Johannes Smemo.[1])

Å være prest for hele menigheten er vel et ideal som lever i enhver rett prestesjel. Men et veldig mål er det, samme hva slags menighet en har. Og rent endeløs blir oppgaven for den som er prest i en folkekirke som vår. Og så praktisk og konkret er naturligvis emnet ment: Hvordan skal jeg kunne bli prest for hvert menneske som hører vår kirke til — i Farsund, i Nedre Stjørdal, i Gamle Aker?

I prinsippet er det sikkert ingen av oss som nekter at kravet er riktig oppstilt. Ingen her vil hevde at han ser sin oppgave bare i å være prest for den troende del av menigheten — eller for dem som er langt borte, for arbeiderne — eller for de såkalte høyere klasser. Med et slikt syn ville jo ingen anstendig mann gå inn som menighetsprest i folkekirken. Idealets *prinsipielle* riktighet er det altså ingen grunn til å diskutere her.

Derimot reiser nok *det* spørsmålet seg for noen hver om ikke kravet er *praktisk* urealisabelt og derfor overspent, — altså tross sin prinsipielle berettigelse uriktig for *oss*. En apostel kan si om seg selv at han er blitt «alt for alle» (1 Kor 9, 22). Er det ikke mest tiltalende om en vanlig menighetsprest nøyer seg med det beskjedne program å være «noe for noen»?

Det ligger et sannhetsmoment her som vi kanskje gjør rett i å streke under før vi går over til selve emnet. Vi er ikke apostler. Vi har ikke, som apostlene, og kanskje Wesley og Moody, hele verden til sokn. Hverken av art eller omfang er vår gjerning i den forstand universell. Og hver enkelt av oss får være tilfreds om vi tør tro at vi har fått én eller noen få gaver for tjenesten. Og skulle vi så ikke også torde trøste oss med at våre oppgaver er begrenset? Ligger ikke den lykkelige hemmelighet ved Guds rikes

1) Foredrag i BPB 14. oktober 1948.

husholdning i dette at gavene er individuelle, og oppgavene derfor fordelt? Og blir ikke alle rett hjulpet nettopp når hver enkelt tjener forblir tro med *sitt* pund og slik er noe for dem som *han* har forutsetninger for å rekke?

Visst er dette, rett forstått, både sant og trøstefullt. Men det endrer jo ingenting ved det faktum at vi er tildelt den enestående og altomfattende funksjonen å være prester — og det i en folkekirke, og de fleste av oss endog eneprester. Når det spørres hvem vi skal være prester for, gjelder innenfor vårt område den samme universelle forpliktelse for oss som for Paulus innenfor hans område. Vi, som han, står her under Guds bud om å være alt for *alle*. Han, som vi, vet at vi får takke Gud om vi vinner *noen*. Men Guds bud oppheves aldri ved at vi kommer til kort med å oppfylle det. Budet står. Og vår tjeneste som prester står under evangeliet *og* loven, likedan som vi qua kristne er rettferdiggjorte *og* syndere. Og det kan ikke være annerledes enn at vi med dette emnet i dag fornemmelig blir stående under lovens tale. Og dermed er vi under det absolutte krav som ingen praktiske synspunkter kan relativisere.

*

Det første svaret på vårt spørsmål vet jeg ikke å forme annerledes enn slik: Prest for hele menigheten kan jeg bare bli når jeg virkelig er *prest*.

Med andre ord: vi kommer ikke forbi å måtte trekke opp grenselinjen mellom den presten som er rett prest for hele menigheten, og den populære presten som er slik som hver mann vil ha ham.

I en memoar-bok som kom ut for en del år siden, fortelles det om en prest som i yngre år hadde vært pietist, men siden var å finne på den andre kanten. Fruen sa en gang i andres nærvær til ham at hun skjønte ikke hvordan han var blitt — han var da ikke slik før. «Folk vil ikke ha meg slik her,» var svaret; «en prest må være som folket, han.» Og som en ros tilføyes det at han også ble en av de populæreste prester der i distriktet.

Jeg vet ikke hvor nødvendig det i dag er å advare mot en slik oppfatning av idealet «prest for alle». Typen dominerer neppe i det ytre. Men vi har jo et hjerte, vi prester, som kanskje ikke forandrer seg så meget fra tid til tid, og som alltid har hatt sans for og fristelse til denne veien til å være prest for hele menigheten. For den veien er bred, og den porten er vid.

Og så er det kan hende fremdeles litt grunn til å høre på gamle Pontoppidan, som ser tingene nokså meget annerledes enn vår

gode memoar-forfatter. «Lade vi Geistlige hver Mand passere for gode Guds Børn, da lader man os igjen passere for Paver,» hevder han i et av sine hyrdebrev. En prest, tilføyer han, har derfor gjerne almuens høyaktelse «helst naar han allermindst har fortjent den».

Hvorfor har han ikke fortjent den? Fordi han har valt å tute med de ulvene han er iblant. Fordi han har vært et får blant fårene, og ikke hyrde for dem. Fordi han nok har vært kanskje både en hyggelig omgangsfelle og en forståelsesfull venn og en klok rådgiver for hvermann, men ikke *prest* for noen.

En prest må være hyggelig og forståelsesfull og klok og folkelig. Slike dyder er nødvendige for å bli prest for hele menigheten. Men alt dette skaper ennå ikke presten. Og nettopp når det er tale om å være prest for alle, intensiveres og kvalifiseres kravet om å være *prest*. Derfor må dette svaret på vårt spørsmål ikke bare nevnes, men også utdypes noe nærmere.

Vi vil forsøke å gjøre det under tre synspunkter.

Jeg blir ikke prest for hele menoigheten før jeg for alvor er *prest*. Men før jeg er prest for noe menneske, er jeg prest for *Gud,* — det er det første jeg ikke får glemme.

Parolen «prest for alle» fører så lett til humanisering av prestetjenesten. Men la oss være klar over at ondets rot ikke ligger i det humane i og for seg, men i det homosentriske. Og tjenesten reddes bare ved en radikal konsentrasjon om den treenige Gud, hvis prester vi er, før vi kan være prester for mennesker. Visst er vi Guds *og* menneskers tjenere. Men der er en orden i disse ting som ikke kan endres uten at hele grunnforholdet endrer karakter og kommer i fare. Vi er satt til å tjene Gud i menneskene og menigheten, ikke til å tjene menneskene og menigheten med en liten reverens overfor Gud til slutt. Brenner ikke folk seg litt på *Guds* ild ved det vi sier og er, og dufter det ikke noe *Kristus* av vår tjeneste, hva slags prester er vi overhodet da?

Skriften er rik på uttrykk for denne egenarten ved den hellige tjeneste. «Elsker du *meg*?» etterlyser Herren før han overdrar den oppgaven å vokte hans lam (Joh 21, 15 ff.). «I mitt navn» og «for min skyld» er kjenningsmerket på den gode gjerning mot mennesker som Han lover å akseptere (Matt 10, 39; 19, 29; 25, 35 ff.). «Da vi kjenner frykten for Herren, søker vi å vinne mennesker,» vitner apostelen (2 Kor 5, 11). Og han lar hele menigheten få beskjed om det valg han til slutt er stilt over for: «Søkte jeg ennå å tekkes mennesker, da var jeg ikke Kristi tjener» (Gal 1, 10).

Dess større og mer komplisert og kravfull den samling av men-

nesker er som utgjør min menighet, den menigheten hvor jeg skal være prest for alle, dess sterkere forpliktet blir jeg overfor Den ene hvis prest jeg er.

Jeg blir ikke prest for hele menigheten før jeg for alvor er *prest* — det betyr for det annet et krav om ubrytelig troskap mot det budskap som er ett og uforanderlig, og som alle har samme bruk for og rett til. Jeg er, som de gamle sa, Ordets tjener før jeg er menneskers og menighetens tjener. Og bare ved å tjene Ordet uten svikt kan jeg tjene hele menigheten.

Når dette ikke huskes, fører parolen «prest for alle» så lett til beskjæring og akkomodering av budskapet. Og så kan en nok tale til underholdning for mange, men ikke til frelse for noen.

Det er forresten underlig å se hvordan den som nettopp vil gjelde for å være moderne og nå alle, som f. eks. Niebergall, ustanselig må betone at vi umulig kan greie det. Det ender med håpet om å kunne rekke en viss krets i menigheten, den som er tilgjengelig for prestens personlighet og gaver og budskap. — Og slik må resultatet nødvendigvis bli når vekten ikke lenger ligger på Ordet, men på de subjektive faktorer. Bare med det objektive som er gitt av Gud i Hans urokkelige lov og Hans uforanderlige evangelium, kan vi bli prester som tjener hele menigheten. Dess mer uorientert og uklar og opposisjonell situasjonen er i min menighet, dess mer ubetinget forpliktet blir jeg på det objektive ord som jeg er prest for.

Jeg blir ikke prest for hele menigheten før jeg for alvor er *prest* — det vil for det tredje si at jeg tvinges inn i en personlig konsentrasjon hvor jeg er *helt* prest og *bare* prest.

Parolen «prest for alle» fører lett til slik vidgrensethet i sinn og i virke at samlingen og siktet kommer til kort, og man blir virkelig prest for så få, om overhodet for noen.

For en prest skal intet menneskelig være fremmed, har vi hørt. Og rett forstått har vi full grunn, ja kanskje særlig grunn, til å høre det, vi og nå. Men da får det ikke ha en flatbunnet mening omtrent som så at vi er like interesserte i skjønnlitteratur som i bibelstudium, og like vel bevandret i bridge som i bønn.

Å være prest er å ha en dominant i sin sjel og sitt virke. Og bare slik har vi en raison d'être der vi står. Bare når alt vi vet og kan og vil, er stilt i tjeneste for det som er prestetjenestens ene mening, kan vi bli det vi skal være for hele menigheten.

Det er verd å legge merke til at i samme forbindelse som Paulus taler om sitt program å være alt for alle, vitner han om hvordan han undertvinger sitt legeme og holder det i trelldom for å kunne finnes verdig i tjenesten. Gustav Jensen er altså ikke den første

som har talt om visse små graver i prestegårdene. Og han burde ikke bli den siste i Den norske kirke heller.

Nettopp når vi vil være prester for hele menigheten, minner denne tingen seg. Jo mer adspredt tiden og våre egne sinn blir, og jo flere krav det blir stilt til vår tjeneste, desto mer konsekvent må vi realisere konsentrasjonen om det ene nødvendige. Helt prest — og bare prest.

*

Jeg kommer til andre hovedsvaret på vårt spørsmål. Prest for hele menigheten kan jeg bare bli ved å være prest for *det enkelte menneske* i menigheten.

Parolen «prest for alle» frister lett til et falskt almen-sikte. En blir prest for folket og ikke for sjelene. Det fantes særlig eldre kirketider da prestetjenesten vesentlig gikk opp i religiøs-moralsk folkeopplysning og folkeoppdragelse. I dag rår det vel ingen dissens om at rett prestetjeneste etter sitt innerste vesen og egentlige sikte er sjelesorg. Og sjelesorg er til sist alltid omsorg for enkeltsjelen. For sjeler kan aldri bli og behandles som *en gros*-varer. Ikke i kirken, mener jeg. Da er den ikke lenger en kristen kirke.

I dette stykke satte Kristus et definitivt skille, ikke bare i menneskehetens historie, men i åpenbaringshistorien. Forskjellen er markant mellom de gammeltestamentlige profeters sosialt innsiktede budskap og budskapet hos Ham som skildrer hvordan hyrden forlater de 99 får for å lete etter det ene, og som forsikrer om gleden i himmelen over den ene synder som omvender seg.

Gud er gjennom sine prester i ferd med å bygge en kirke, et helt rike, det er sant. Men dette byggverket reises av *levende* stener. Hver av dem har sin art, sitt liv, sin oppgave, og må hogges til og plaseres på sin måte. Og så kunne en kanskje godt sette saken på spissen og si som kardinal Manning skal ha sagt, at «one soul is diocese enough for a bishop».

Skulle noen oppgave være aktuell for kirken i dag, så måtte det være å løfte denne Jesu hjerteinteresse og å verge sjelenes rett. Å la seg smitte av kollektivismen og menneske-neglisjeringen betyr intet mindre enn forræderi mot evangeliet. Og parolen «prest for alle» *kan* bli en fristelse til å gi tidsånden mer eller mindre rett.

Jesus viser vei. Han mistet i sannhet ikke hele menigheten av sikte! Hans mål var *verdens* frelse. Men fra natten sammen med Nikodemus til de siste timene Han ofret på røveren, var Han Guds prest for den ene sjel Han møtte.

Og slik er jo prestens tjeneste beskaffen, om han ellers vil være

tro i sitt kall. Visst er han satt til å forkynne evangeliet for all skapningen. Men når det gjelder å applisere dette evangelium, slik at det kan bli til frelse, er han henvist til å arbeide med det ene menneske — med spebarnet som alene legges inn under ordet og vannet, med skriftebarnet som uten følge lukkes inn i prestens kammer og fortrolighet, med nattverdgjesten som personlig får seg meddelt brødet og vinen og tilsagt forsikringen om hva denne maten er, med den døende som helst ikke forlates før en sterkere endegyldig har rykket ham ut av prestens hender.

Jo, det er nok sant at én sjel er diocøse nok for en sjelenes tilsynsmann. Så lenge han er opptatt med den, er det nok og gis det ikke noe annet. Og gjennom tjenesten overfor den ene fullbyrdes tjenesten for hele menigheten. Det gis ingen annen vei enn den veien å formane hvert menneske og lære hvert menneske, for å fremstille hvert menneske fullkomment i Kristus (Kol 1, 28).

Og her reiser det spørsmålet seg om der ikke gis enkeltmennesker som likefram har privilegium på prestens oppmerksomhet og innsats. Selvsagt ikke med den begrunnelse at de *fortjener* det mer enn andre. Gud gjør ikke forskjell på folk slik, og ingen rett prest tør gjøre det. Begrunnelsen måtte i tilfelle være dels at de *trenger* særlig omsorg, dels at det en gjør mot dem, på en særskilt måte fremmer siktet med å være prest for hele menigheten.

For meg står det klart at det gis slike grupper av mennesker. Jeg vil nevne tre av dem. Et av de udødelige ord i Bengels «pastorale grunnsetninger» lyder slik: «En sjelesørger må fornemmelig ta seg av de første, nemlig barna, og de siste, nemlig de døende, i sin menighet.» Der har dere de to første gruppene. Den tredje er den congregatio sanctorum et vere credentium som vår bekjennelse taler om. La oss først stanse litt ved den.

At de som tror på og elsker Herren, *trenger* en spesiell omsorg, ser ikke ut til å være noen naturlig tankegang for oss. Kjennetegnet for det mest levende og nidkjære moderne kristen- og kirkeliv er vel nettopp ikke vaktholdet om den indre menighet, men iveren for å vinne dem som er lengst ute i periferien.

Nyanseringen var, så vidt jeg kan forstå, annerledes hos Jesus og i Det nye testamente ellers. Oppgaven som Peter får av Herren etter sin alvorlige presteeksamen, er meget klart spesifisert: «Vokt mine får! Røkt mine lam!» Og en apostel som Paulus gir ikke bare i sin alminnelighet uttrykk for den samme cura specialis, men oppmuntrer direkte seg selv og andre til vel å gjøre det gode mot alle, men mest mot troens egne folk (Gal. 6, 10).

Og hvordan kan det være annerledes enn at den som vil være

prest for hele menigheten, i første rekke må verne og styrke det som virkelig finnes av sann menighet! Rot og stamme må trives dersom grener skal vokse fram. Menighetens kjernetropper er det som skal gjøre de alltid nye framstøt og erobringer. Det måtte være en slett offiser som ikke sørget for at de fikk spesielt god forpleining.

Omsorg for menighetskjernen betydde alltid indirekte en vesentlig del av innsatsen for den hele menighet. Men iblant blir det i forholdenes medfør nødvendig å vie den siden av saken særskilt oppmerksomhet. Og jeg er ikke i tvil om at i en slik situasjon står vi nå. Mindre enn noensinne blir nyerobringene en prestesak bare. Den levende menighet må bli en menighet av prester som går ut og øver prestetjeneste overfor de mange som vi så vanskelig kan nå.

De fleste av oss ville utvilsomt rekke mye videre ut, altså bli prester for en mye større del av menigheten, om vi rolig oppga en del av våre egne forsøk på de fremste linjer og heller ofret mer tid og kraft på å dyktiggjøre menigheten selv til tjeneste. Ja, mon ikke atskillige prester resolutt skulle gi avkall på å spille en altfor fremtredende rolle som frontoffiserer og i stedet nøye seg med å være arsenalforvaltere og trenere for underoffiserer og menige. Hovedsaken er jo ikke hvor i hæren vi befinner oss, men at felttoget går fram. Og vær viss på at vi mer enn en gang skulle tjene hele menigheten bedre på denne indirekte måten enn vi ofte gjør ved vår isolerte preste-innsats.

Og nå litt om de *første* og de *siste* som Bengel ville priviligere. Barnas *behov* for særskilt omsorg tenker jeg er i orden. De er så velsignet udyktige til å greie noe selv. Derfor har de alltid stått Vår Herres hjerte så nær. — Men Bengel selv motiverer sitt krav ikke med dette, men med det som vi nettopp her har for øye. «De første, sier han, fordi det er av dem sjelesørgeren kan vente de fleste frukter.»

Vi kommer alle fra barnealderen. Kunne en få være prest for alle barna, da kom ingen ham forbi i det lange løp. Derfor rekker intet annet så langt i retning av å være prest for hele menigheten.

Mer realistisk enn å snakke bare om presten, som umulig kan komme *alle* barn synderlig nær, var det vel også her å tale om kirken, som har en ganske annen sjanse. På mange vis har den det, men framfor alt gjennom vår kristne skole. Vi ser det jo i dag at når kristen tro og moral i tidligere tider kunne være en såpass urokkelig realitet og autoritet for hele folket praktisk talt, så hadde det sin fornemmeligste årsak i påvirkningen fra skolen. Og vi begynner også å skjønne at skal sekulariseringens og rela-

tiviseringens strøm overhodet kunne stanses og snues, så må det i første rekke skje gjennom skolens kristne gjenreisning.

Og er det nå en gang umulig for oss å være prester for barna *direkte* som vi gjerne ville og skulle, så får vi i høyere grad enn hittil være det *indirekte,* ved å støtte skolens kristelige innsats. Får den bare de muligheter den trenger, så gjør den det oftest vel så godt som vi kunne. Og så er vi ved å styrke en annen institusjon enn prestetjenesten og ved å skyte fram andre personer enn oss selv, — så er vi nettopp slik virksomme og effektive som prester for hele menigheten.

Og så var det priviligeringen av de *siste,* de som skal dø. Der står deres egne særkrav med rette i forgrunnen. Bengel nevner bare dette. Dem må sjelesørgeren særlig ta seg av, sier han, «fordi han kun har så kort en tid til å yte dem sitt embetes bistand». En sjels siste anledning — hvilken prest kjenner ikke det klemmende alvor ved den tanken?

Men dette er jo slett ikke den fulle motivering for å samle meget av sin tjeneste omkring de døende. Vår omsorg for de døende rekker lenger enn bare til noen enkelte individer. Vi er alle på vei til døden. Og å stille seg der døden er virksom, det betyr å stå der hvor alle veier møtes. Den prest som kunne og ville holde seg der, han ble i bokstaveligste mening prest for alle.

Jeg er gang på gang blitt slått av hvor vel det jevne folk forstår dette, hvor høyt de derfor vurderer prestens gjerning blant de syke og døende, og hvordan en prest styrker sin kreditt i menigheten ved å være flittig og dyktig der. Som en enkel gammel kone uttrykte det til meg ved en visitas nylig: Det skal bli tilgitt presten mye annet, sa hun, når han bare er flink til å se til de syke. — Det låt jo nesten som sitat fra en pastoral-teologi, men slike verker var nok den gamle lovlig unnskyldt for å kunne sitere. Det var folkemeningen hun siterte. Og her tror jeg virkelig folkets røst er gjenlyd av Guds.

Jeg kan ikke la være også her å nevne én praktisk konsekvens som melder seg for min tanke. Vil vi bli mer effektive som prester for hele menigheten, så må vi ikke bare øke vår personlige flid i arbeidet blant de syke og døende, men kirken må få en helt annerledes organisert og fagdyktig sjelesorg ved *sykehusene* enn vi nå har. Det som gjøres, skal så visst ikke undervurderes. Men ingen som kjenner forholdene, vil våge å hevde at det strekker til — hverken kvantitativt eller kvalitativt. Skal vi følge parolen om å gå dit folket er å finne, så kan vi ikke glemme sykehusene i dag. Flertallet kommer dit før eller senere. Og så mange av dem er i

den situasjon da de særlig trenger hjelpen og også er tilgjengelige for den.

*

Og nå det tredje hovedsvar på vårt spørsmål. Prest for hele menigheten kan jeg bare bli når jeg er ustanselig opptatt med å vinne også *de fjerneste og vanskeligste.* Også de hører menigheten til i den mening vi her bruker ordet. Og de skal alle bli i sannhet det de er i navnet: kristne.

Guds rike er ikke et endegyldig arrondert rike, men en hær på erobringsmarsj. Dens folk er alltid i virksomhet på grensene — for å flytte dem. Folkekirken har det framfor frivillighetskirkene at praktisk talt hele landet den marsjerer gjennom, allerede er okkupert av kirkens herre og konge. Men nå skal denne alminnelige — kall den gjerne tvangsmessige — okkupasjon forvandles til et herredømme som hver enkelt erkjenner som rett og godt og frelsende. En omskolering skal finne sted, ikke ved makt, men ved ånd og samvittighets-overbevisning.

Det lå i folkekirkens vesen at den aldri kunne oppgi det som slik hørte dens Herre til, og aldri bare sitte og vente på at det som syntes å være langt borte og tapt, skulle komme tilbake av seg selv. Den har noe intenst forfølgende ved seg, denne kirken. Og dens prester har det samme, når de er av rette ånd. De lar intet menneske i ro borte fra dets rette hjem. Ved ustanselig nye korsveier møter de på sin kirkes vegne den enkelte igjen med prøvende samvittighetsspørsmål og med nye gavetilbud. Om dersom de er hva de er satt til å være, så er de prester for alle, også for dem som minst vil vite av det.

Men samtidig med denne medfødte erobringsånden gjør det seg også en annen ånd gjeldende i kirken og dens prester: institusjonsånden, stagnerings-tendensen, arronderings-tilbøyelighetene — og sløvheten. En glemmer for å nytte Emil Brunners ord, at kirken lever av å misjonere, akkurat som ilden lever av å brenne.

Når da misjonsånden, Gud skje lov, atter og atter våkner, er det naturlig og berettiget at spørsmålet om nye veier, nye metoder, nye plogjern, også våkner. Ille ville det være om ingen reiste slike rop. De har sitt spesielle ærend til prester som vil være prester for hele menigheten.

Men prestene gjør kanskje likevel rett i først å besinne seg på om de gamle plogjernene er så utbrukt som det i kritiske situasjoner kan synes. Kirken har alder og erfaring nok til å nære en viss skepsis overfor de altfor raske krav på nye metoder. I løpet

av 2000 år har den hatt høve til å prøve noe av hvert. Og visse former for sin gjerning vet den seg å eie som svarer slik til både dens eget og menneskets vesen, at den overhodet ikke er til sinns å bytte dem ut mot tidsbestemte oppfinnelser.

Vi trenger ikke her å fordype oss nærmere i en teoretisk betraktning av hvor nødvendig det er med et permanent gudstjenesteliv, med en ustanselig prekenvirksomhet og med et trofast undervisningsarbeid. Men hvorfor ikke oppmuntre hverandre litt med den sannheten at gjennom de mange institusjonelle anledninger har nå presten fremdeles det best tenkelige høve til å være prest for hele menigheten? De kommer ikke forbi ham der han står ved døpefont, på konfirmantkateter, ved vigselsalter og i gravkapell. Samvittighetsspørsmålet framfor andre til oss prester er ikke spørsmålet om hvilke nye metoder vi har probert, men hva vi har gjort ut av de mulighetene vi som folkekirkeprester alltid har hatt og ennå i dag har for å nå alle.

Det var en befrielse da Hans Asmussen, etter alle de moderne psykologiserende og fra ekte menighetsliv temmelig emansiperte bøker om sjelepleie, våget seg til å skrive en sjelesorg som ganske enkelt orienterer om prestens oppgaver overfor dem som kommer med dåpsbarn, dem som vil gifte seg, dem som vil skrifte, dem som er syke og skal dø, og dem som sitter igjen i sorg. En befrielse var det. Men en svær skjerpelse av ansvaret også. For det ga ikke fred for spørsmålet om hvordan vi har stelt oss med dette som er vår egentlige oppgave: å være prester for alle på alle korsveier.

Fyll institusjonene! ropte en myndig røst utover kirken vår for en mannsalder siden. Jeg sier ikke at det er *hele* svaret på hvordan vi også i dag skal kunne være prester også for de fjerneste og utilgjengeligste i menigheten. Men jeg er ikke i tvil om at det er det *første* svaret. Og bare når vi har gjort hva vi plikter der, har vi løfte om signing over letingen etter nye veier.

Slike veier må finnes. Det er i seg selv ikke noe særeget for vår tid. Tråkket og hardtrampingen og marsj på stedet er til alle tider en fare i kirkens gjerning. Noe sant er det vel også i at vår tids mennesker er mer kompliserte og har større vansker enn tidligere generasjoner, og at det derfor både må letes opp nye hjerte-stier og uttenkes en ny teknikk.

Ære være dem som er våkne for manglene ved det gamle, og som makter å vise hvor nye muligheter ligger. Vi har hørt slike vekkerrop og anvisninger, også vi som nå er prester, og jeg vil få sette en strek under noen av dem.

Vi må *kjenne* også dem som er lengst borte, lyder en av dem. Og jeg tenker ikke mange av oss kan unngå å føle anklagen som det kravet rommer. Hva kjennskap har du, prest, gjennom selvsyn og egen erfaring, til arbeidernes levekår, dagsslit, hjemmeproblemer, fritidsliv, tankeverden, hele åndelige habitus? Avstanden mellom denne arbeiderverden og oss er kanskje ingen avgrunn ennå, men en bred grav er den. Hvorfor hører og forstår de oss ikke, enda de hører menigheten til?

Hva kjenner du til de kirkefremmede intellektuelle kretsers virkelige stilling religiøst og moralsk? Eller ungdommens virkelige problemer og lengsler?

Vi må tale et *språk* som de forstår, det er en annen anvisning. For vår vanlige forkynnelse forstår så mange ingenting av. Og kravet er jo så innlysende elementært og riktig at det er nesten skamfullt at det skal måtte reises høylydt. Det er så lettvint å tenke i sine egne innkjørte kategorier og å uttrykke seg i sine tilvante klisjéer. Men resultatet blir kanskje at en er prest og predikant bare for seg selv, og i ethvert fall ikke for hele den menighet en skulle tjene.

Vi må *gå dit de er,* er neste krav. Og hvem har mot til å si et ord til kritikk mot dem som så gjør alvor av saken og f. eks. ofrer mer strev på bedriftsandakter enn på kvinneforeningsmøter?

Vi må åpne hjemmene våre for *smågrupper,* siden folk ikke vil komme i kirker og forsamlingshus, hører vi. Og vi ser dem som gjør det og utretter store ting, blir prester for mange i menigheten som vi med vårt embete og våre anledninger ikke fikk tak i. Og selv om det i sannhetens interesse må sies at prestegårdene vel har vært de hjem som før de fleste andre og mer enn de fleste andre åpnet seg for slike samvær, — hvor mye lenger ut i menigheten kunne vi ikke rekke dersom vi forsto å utnytte eget og andres hjem bedre på den måten?

Men nå var det ikke min akt å gå mer i enkeltheter her. Ikke fordi det ikke var stoff nok og viktig nok stoff, men fordi jeg tror det vil være riktig å overlate videreføringen av dette til samtalen. Men to ting kan jeg ikke la være å nevne, fordi det ville være å glemme en hovedsak.

Først dette: Alle Guds bud er til sist samlet i det ene budet om *kjærlighet.* Det gjelder også budet til presten om å være prest for hele menigheten. Og det gjelder ikke minst dette siste vi har talt om — kravet om å være en prest for dem som er fjernest og vanskeligst. Hvorfor greier vi den oppgaven dårligst? La oss bare

tilstå det: fordi vi ikke elsker nok. Hele saken kan neppe uttrykkes enklere og mer rammende enn i de sjenerende sanne dikterordene: «Bare vi, bare vi hadde kjærlighet nok!»

Dermed er lov-ordet som vårt emne her i dag rommer, blitt et virkelig lov-ord til oss prester. Og hva har vi å gjøre annet enn å lukke vår munn — og så åpne den igjen — til *bønn.*

Og at denne bønnen blir vårt siste og egentlige ord i saken, var det andre som skulle nevnes. Med bønn for oss selv legger vi oss også som prester inn under Guds nåde. Bare rettferdiggjort av nåde ved troen kan vi vedbli å høre kravet og være prester.

Og bare ved å overgi hele menigheten til Guds nåde og makt i bønn kan vi vinne fred også for dens skjebne. Sto tingen på vår evne til å være rette prester for menigheten, så var den fortapt. Men Han som med guddoms-kjærlighet elsket menigheten og ga seg selv for den, skal også fullføre det verk Han har begynt.

Jeg vet om en prest hvis prestegård lå slik at han fra kontoret kunne se største delen av soknet. Foran vinduet hadde han en bedeskammel. Der knelte han hver dag. Og mens blikket gled fra hus til hus, fra naboen til gården høyest i lien, bar han i bønnen fram for Gud menneske for menneske. Jeg har måttet tenke på den presten mens jeg arbeidet på dette foredraget. Han var *prest.* Han glemte aldri *den enkelte.* Han husket *de fjerneste.* Han gikk i *kjærlighet bønnens* vei med det hele. Jeg tror han i Guds øyne var prest for hele menigheten.

DEN FILOSOFISKE LEGITIMERINGA AV GUDSTANKEN INNAN IDEALISMEN

Av. E. Kindingstad.

Når det gjeld spørsmålet om kva idealismen har å segja til problemet om Guds realitet, vil det ikkje nytta noko å operera med ferdige førestellingar om kva idealisme er for noko. Det ville verta altfor subjektivt. P. d. a. s. let det seg ikkje gjera å visa til heile den idealistiske litteraturen. Vi lyt velja ut nokre typiske representantar for idealismen og undersøkja kva dei har å segja i det spørsmålet som her er reist.

Her vil vi taka for oss representantar for den såkalla tyske idealismen. Men under dette torer det nok henda at det vil koma fram nokre markante hovuddrag, som er sams for all idealisme.

I. *Kant.*

Som kjent avviste Kant tanken på å levera eit logisk-teoretisk prov for Guds eksistens, men freista i staden å koma fram til gudstanken ut ifrå den såkalla praktiske fornufta. Han var likevel mykje av ein idealist, og alle seinare representantar for idealismen er meir eller minder avhengige av han, meddi han gav utgangspunktet for den typisk idealistiske tenkjemåten.

I motsetnad til Humes «atomisme», som etter Kant sitt syn verka oppløysande på kanninga, hevdar han at til verkeleg kanning høyrer «den syntetiske einskapen åt appersepsjonen» eller «den transcendentale einskapen åt sjølvmedvetet». Sjå Andrew Seth, Hegelianism and Personality, 1893, s. 13.

Denne subjektive einskapen er det konstante som går gjennom alle skiftande moment i kanninga. All røynsle eller kanning føreset eit såvore transcendentalt sjølv.

Kant gjer då det skiljet mellom det transcendentale og det empiriske sjølvet, som skulle verta så lagnadsamt i seinare idealistisk tenking. Men medan han ser på den transcendentale einskapen

som den logiske føresetnaden for kanninga, vart det i den seinare spekulative idealisme rive laus frå det individuelle subjektet og absolutert som noko guddomleg, noko som gjev opphavet både til sanseverda og det individuelle sjølvet.

Her var Kant mykje meir nøktern enn dei som kom etter han, han korkje skilde den transcendentale einskapen ut frå individet som eit sjølvstendig subjekt eller guddomleggjorde det. Han segjer tvert om at det er «den fatigaste av alle idear», meddi det er ingen ting når det er skilt frå det mangfeldet som det sameinar. P. d. a. s. kan det ikkje nektast at han har gjeve høve til den utviklinga som kom, meddi han tala om eit «ålment medvet». Eit såvore uttrykk er skikka til å gjeva det inntrykket at det er tale om noko objektivt, noko som er gjeve uavhengig av det individuelle livet. Nettopp fordi det var tale om eit *transcendentalt* sjølv, laut det også hjå Kant verta noko relativt sjølvstendig andsynes det empiriske sjølvet. Likevel riv han det ikkje laus frå individet sitt liv.

II. *Hegel.*[1])

Det skal godt gjerast å finna eit klårare og betre uttrykk for idealismen enn Hegel sin filosofi. Mykje av det som låg latent hjå Kant og som berre delvis kom fram hjå Fichte, har Hegel ført fram i fullt dagsljos. Det er to drag i den spekulative idealismen som kjem serleg klårt fram hjå han. Det er for det første at han vil koma fram til gudstanken gjennom logisk tenking. Det andre er den uløyselege samanhengen det er mellom filosofien hans og mystikken.

1.

Heile filosofien åt Hegel har eit religiøst føreteikn. Ulikt Fichte stilar han alt frå først av mot religionsfilosofien, som er kulminasjonen på heile den veldige tankebygningen hans. Og den høgste toppen på det heile er gudsprovet. Såleis fekk tankearbeidet åt Hegel eit apologetisk sikte. Han såg på kristendomen, resp. lutherdomen, som uttrykk for den absolutte religionen, som han vil gjeva ei filosofisk legitimering.

Men det er ikkje tale om ein verkeleg konsensus til den kristne trua. Hegel gjer seg skuldig i ei radikal omtyding av dei kristne dogmene. Dei er inkje anna enn symbolske uttrykk for evige fornuftsanningar, som den spekulative filosofien fører fram i ljoset. Som eit døme på dette instar omnium nemner vi det kristne dog-

1) Ei orientering om *Fichtes* stoda i dette spørsmål lyt av omsyn til plassen gå ut. Forf. og red.

met at Sonen er fødd av Faderen frå æva. I Hegel si tolking er «Sonen» det same som verda, og fødselen er då inkje anna enn «setjinga» eller skapinga av verda.

Hegel tek til med førestellinga om Gud, som byggjer på den religiøse kjensla og den positive openberringa. Gjennom den religiøse kjensla veit eg beinveges om Gud og har ei beinveges vissa om han. «Wir wissen unmittelbar von Gott, dies ist eine Offenbarung in uns.» Sjå «Begriff der Religion», hg. von Georg Lasson, S. 93. (Heretter berre nemnd «*Begr.*».) «Dieser Ort, wo Gott in meinem Sein ist, ist das Gefühl». Ib. S. 98.

Dette medvetet om Gud i kjensla kallar Hegel «*Glauben*». Men det er noko subjektivt, meddi vissa om Gud her er knytt til vissa om meg sjølv. «Im unmittelbaren Wissen war der Gegenstand nicht seiend, sondern sein Sein fiel in das wissende Subjekt». Ib. s. 118. Difor gjeld det om å legitimera «das unmittelbare Wissen von Gott», meddi ein påviser «kjeldene» for denne kunnskapen i tanken. «Deshalb also müssen wir eine Region des Bewusstseins aufsuchen, wo das Sein des Gegenstandes an und für sich ist». Ib. s. 118. Dette let seg òg gjera, for «der Boden, auf dem dieser Inhalt (= Gott) ebenso aufgefasst wie erzeugt ist, ist das Denken». Ib. s. 108. Først gjennom denne legitimeringa vert kunnskapen om Gud verkeleg *objektiv*.

Men Hegel tenkjer her ikkje på *forstandet* sine refleksjonar. Forstandet maktar ingen ting når det gjeld å tenkja Gud, det er den ålmenne tanken eller fornufta som er før til å løysa denne oppgåva.

Føresetnaden for heile denne tankegangen er då det synet at også «Glauben» djupast set er noko filosofisk. «Das unmittelbare Wissen» er berre den subjektive sida av ein objektiv tankesamanheng, som ligg til grunn for religionen. Sjå Begr., s. 108. Legitimeringa vert då inkje anna enn å klårleggja denne samanhengen.

Det viser seg her at heile Hegel sitt syn på religionen er rasjonalistisk i botn og grunn. Den siste og eigenlege røynda er ratio. Ja, ratio er Gud. Difor vert det til sist ingen vesenskilnad mellom filosofi og religion. Hegel viser seg her som eit ekte barn åt «opplysinga».

Når denne legitimeringa skal gjennomførast, viser det seg òg at han er ein ekte idealist. Som Kant og Fichte er han ikkje ein augneblink i tvil om at utgangspunktet for tenkinga er det «ålmenne» sjølvet, som for Hegel er det same som den endelege fornufta. Gjennom fornufta skal førestellinga om Gud gjerast om til omgrep, dvs. ein logisk fullt legitim gudstanke. Men det er òg alt

frå først av eit dialektisk høve mellom førestellinga og omgrepet. Difor kan han òg sjå på «*Begriff Gottes*» som utgangspunktet, så så segja som den satsen som skal provast. «Wir gehen von der Welt zu Gott über, aber ebenzo sagen wir, Gott schafft die Welt». Begr. s. 175.

Dette «Begriff Gottes» er etter Hegel det absolutt første, eit slag primum principium. Men det er ikkje omgrep i vanleg mening. Etter sin grunnhått er det ånd, og det «set» eller skaper natura, verda. Det set også alt det åndelege, det menneskelege medvetet medrekna. Det set altså også det religiøse medvetet.

Under dette gjer ånda eit skilje innanfor seg sjølv, meddi ho skil ut eller set «natura» som objekt. Det vert då eit slag motsetnad innanfor den guddomlege ånda. Men i fylgje den karakteristiske dialektikken hjå Hegel vender ånda attende til seg sjølv, og såleis kjem det i stand ei «forsoning» mellom Gud og verda. «Das religiøse Bewusstsein hat die Überzeugung, dass Gott das absolut Wahre überhaupt sei, von dem alles ausgeht, und in das alles zurückgeht, von dem alles abhängig ist und ausser dem nichts absolute, wahrhafte Selbständigkeit hat als nur dies». Begr. s. 189 f.

Gjennom denne setjinga av natura og attkoma til seg sjølv «*realiserar*» ånda seg sjølv og kjem såleis til medvet om seg sjølv. Berre som realisert ånd er det ånd i full mening av ordet. Hegel kallar det «absolutt ånd» eller Gud.

Men når såleis ånda kjem til medvet om seg sjølv, er det det same som og forklåringa på at det ålmenne endelege menneskelege medvetet vert medvete om Gud. Gud kjem altså til medvet om seg sjølv i mitt endelege medvet. Difor er ikkje Gud til i full meining før eller utanom det menneskelege medvetet. «Gott kehrt im Ich als in dem sich als Endliches Aufhebenden zu sich zurück und ist Gott nur als diese Rückkehr. Ohne Welt ist Gott nicht Gott.»

Her er det rett nok ikkje tenkt på det individuelle religiøse medvetet, men på «kyrkjelyden». Gud eksisterar ikkje utanom si «Gemeinde». Dette er i stutte drag det Hegel kallar for det «spekulative» synet på religionen. Det einaste som har sant vere er «Begriff», alt ligg gøymt i det liksom in nuce og går fram av det. Det er «die absolute Substanz» eller causa sui. Begr. s. 188 ff.

2.

Etter Hegel er det altså to vegar å koma fram på når ein vil gjeva ei filosofisk legitimering av religionen. Anten kan ein gå frå det endelege medvetet gjennom logisk tenking til «Begriff Gottes»

eller frå «Begriff» attende til medvetet. Den første vegen kallar han «Erhebung des Menschen zu Gott», den andre er den «spekulative» vegen.

Nå vil vi først taka for oss det «spekulative» synet, deretter skal vi sjå på «lyftinga opp til Gud».

Ser vi for det første på den gudstanken som møter oss i det spekulative synet, fell det straks i augo kor langt han ligg frå det bibelske synet på Gud. Etter det bibelske synet står Gud fullt ferdig — om vi så må segja — frå æva av. Hegel derimot fortel oss om korleis Gud vert til. Det er eit slag teogoni. Han veit nok om eit primum principium, Gud som omgrep. Men som vi såg, er han ikkje Gud i full meining før han har realisert seg som medveten ånd, og han vert avhengig av verda. Gud og verda vert ikkje to vesenskilde ting, men i grunnen berre to sider av det same, og båe går attende til det same omgrepet. Dette likjest svært dei mange emanasjonsteoriane som vi finn i utanfor-bibelske religionar, men ligg langt borte frå det bibelske synet at Gud skapte verda av inkje.

Her skaffar Hegel òg plass for den historiske, resp. den religions-historiske, utviklinga på ein måte som ikkje kan forlikast med det bibelske openberringssynet.

Den kristne openberringa kjem nemleg hjå Hegel fram som eit naudsynleg resultat av den ålmenne *religionshistoriske utviklinga*.

Det som då går for seg er at «Begriff» realiserar seg meir og meir, slik at det ibuande innhaldet vert stendig klårare for det menneskelege medvetet. «Begriff» ber nemleg i seg heile den historiske røynda, så å segja in nuce. Det er som eit frø, som har spiren til heile treet. Det er eit sakforhold som faldar seg ut i den historiske utviklinga og såleis syner fram det som det gøymde. Openberinga er identisk med at innhaldet i «Begriff» kjem fram i det menneskelege medvetet.

Først er då «Begriff» verksamt i «Die bestimmten Religionen», dvs. dei utanomkristelege, men til sist kjem det til fullt og heilt uttrykk i kristendomen, som er den absolutte religionen eller den sanne idéen. Begriff hjå Hegel svarar altså nærast til idéane hjå Plato, medan Hegel sin idé er totaliteten av ånd og natur, Gud og verda.

Her er det klårt at kristendomen er dregen med inn i den ålmenne religionssoga og står prinsipielt på lina med alle andre religionar, meddi dei alle har gått fram av det same omgrepet. «Die bestimmten Religionen sind zwar nicht unsere Religion, aber als wesentliche, wenn auch untergeordnete Momente, die der abso-

luten Wahrheit nicht fehlen dürfen, sind sie in der unsrigen enthalten.» Sjå Georg Lasson, Einführung in Hegels Religionsphilosophie, 1930, s. 106 f. Seinare berre nemnd Einführung.

Nå er vi klår over at vi med det som her er sagt, ikkje har råka Hegels religionsfilosofi på ein avgjerande måte. Sidan det er *filosofi* vi har å gjera med, kan vi berre koma nokon veg med *filosofiske midlar.*

Det vi då serleg lyt kritisera er at Hegel let både skaping og utvikling vera ei *logisk akt.*

Dette er ei fylgje av det synet som er karakteristisk for Hegel, nemleg at ånda og dermed Gud sjølv primært er ratio eller fornuft. Liksom fornufta er staden for religionen i det heile, soleis er òg Gud sjølv ratio. Då vert òg all hans aktivitet noko logisk.

Men er «setjinga» av verda ei logisk akt, kan ho ikkje lenger vera *skaping.* Skaping er i det heile ikkje noko filosofisk-logisk omgrep. Berre ut frå logisk tenking ville ingen koma fram til skapingstanken. Sjå min artikkel i Tidsskrift for Teologi og Kirke, 1941, s. 170.

Likeins lyt det vera ei sjølvmotsegjing å kalla ei historisk utvikling for ei logisk akt. Det historiske er nemleg noko som skrid fram i *tida,* det er heilt bunde av tidsforma. Det logiske derimot har ingen ting med tida å gjera, det høyrer «æva» til. Det logiske synspunktet ville i røynda krevja at alt som vert «sett» av omgrepet, heile universet, det religiøse medvetet medrekna, måtte stå fullt ferdig i heile sin fullkomne majestet frå æva av. Det vart ingen plass for historisk utvikling eller for historia i det heile. Sjå òg A. Seth, Hegelianism and Personality, Edinb. 1893, s. 203 f.

Det viser seg altså at føresetnaden for ei filosofisk legitimering av religionen etter den «spekulative» vegen — nemleg at skaping og utvekling er noko logisk — ikkje held stikk.

3.

Også «die Erhebung zu Gott» skal vera ei logisk akt. Hegel gjer seg mykje strev for å visa det. Her går han ut ifrå det ålmenne sjølvet og vil koma fram til «Begriff Gottes», som vi alt har nemnt. Lat oss nå undersøkja dette noko nærare og sjå om «Begriff» verkeleg er eit ekte omgrep, som vert legitimert gjennom tenkinga.

Som påvist tidlegare, s. 119, gjeld det ei filosofisk legitimering av Glauben eller «das unmittelbare Wissen von Gott». «Es ist darum zu tun, dass wir uns bewusst werden, welcher geistiger Gang, Bewegung es ist, die im Innern vorgeht, indem es sich zur

Religion erhebt.» Begr. s. 176. Å koma til medvet om dette kallar Hegel «Erhebung zu Gott». Subjektet for denne «Erhebung» er ikkje mennesket som individuelt vere, men det ålmenne sjølvet eller fornufta. Hegel greier ut om denne «lyftinga» under fleire ulike synspunkter. Vi vil først sjå på henne som ein overgang *frå det endelege til det uendelege.*

Hegel er fullt klår over at det aldri kan verta tale om å koma over til det uendelege gjennom sansegåing. «In der Beobachtung ist Endliche zum Unendlichen gemacht und doch als Endliches festgehalten.» Begr. s. 129. På denne måten kan vi aldri nå fram til det Hegel kallar «det konkret uendelege». Vi må over i ei anna sfære, nemleg «Denken». «Das Positive erlangt das Leben im Bewusstsein, als Denken, da ist alles Zeitliche, Endliche aufgehoben und die Allgemeinheit die lebendige Kategorie.» Ib. s. 131.

Etter Hegel krev det endelege det uendelege. «Weil Endliches ist, darum ist Unendliches oder ein absolut notwendiges Wesen.» Ib. s. 211. Likeins krev det tilfellelege ein fast grunn. «Das Endliche ist was zufällig ist, also muss ein nicht wieder in einem andern Begründetes sein.» Ib. s. 211. Dette vert så framstelt som noko fornufta «ser». «. . . die Vernunft ist dieses, einzusehen, dass das Endliche nur Schranke ist. Indem wir aber etwas als Schranke wissen, sind wir schon darüber hinaus.» Ib. s.214 .

Men dette kan ikkje kallast ein verkeleg *logisk* overgang. Kanskje utan å vilja det peikar Hegel sjølv på heilt andre faktorar når han i denne samanhengen talar om at mennesket «in der Zufälligkeit keine *Befriedigung* findet» og difor krev noko som kan vera «Grund dieser Zufälligkeit». Ib. s. 210.

Dette er inkje anna enn den mystisk-religiøse uroa som er i menneskehjarta, ikkje noko logisk. Utan denne mystiske lengsla ville det uendelege i denne religiøse meininga i det heile ikkje koma fram i medvetet.

Det peikar i same leia når Hegel segjer at det endelege og det uendelege er *to sider av den same einskapen.* «Eben in der Entgegensetzung verschwindet der Gegensatz selbst, beide Seiten des Verhältnisses verschwinden zu leeren Momenten, und das, was ist und bleibt, ist die Einheit beider worin sie aufgehoben sind.» Begr. s. 135. Det endelege subjektet vert då berre eit moment i denne heilskapen. «Ich schaue mich als Moment des allgemeinen Lebens an.» Ib. s. 146. Kfr. det «spekulative» synet.

Men når Hegel talar om at sjølvet ser seg som moment i det ålmenne livet og talar om einskapen mellom det endelege og det uendelege, uttalar han seg om eit *vesenshøve,* noko den logiske

tanken aldri kan segja noko om. Ein slik einskap ville mykje meir gjera slutt på all tenking, som vi seinare skal sjå.

I staden for logisk tenking vert det beintfram til det at sjølvet eller fornufta hjå Hegel *set inne med sjølve saka* eller objektet. Ja, objektet tenkjer på sett og vis i meg og manifesterar seg såleis for medvetet mitt. Såleis vert eg òg sjølv objektiv. «Beim Gedanken aber der Sache selber fällt die Subjektivität meines Denkens fort.» Ib. s. 143. «Wir dagegen entschlagen uns dieser eiteln Subjektivität und lassen dagegen die Sache walten indem wir uns in sie versenken.» Ib. s. 148. I staden for logisk tenking står vi her tydeleg framfor den mystiske einskapen med det guddomlege. Endåtil terminologien minner sterkt om mystikken når han t. d. talar om å «søkkja seg ned i» objektet.

Vegen til gudsomgrepet vert også framstelt som *tenkinga sin veg til det ålmenne*. Vi kjem nemleg til kunnskap om Gud «weil wir Denkende sind. Gott ist das an und für sich schlechthin. Allgemeine, und das Denken macht das an und für sich Allgemeine zu seinem Gegenstande». Ib. s. 201.

Her kan det sjå ut som Hegel møter fram med tunge kanningsteoretiske våpen. Det er òg sikkert nok at det ålmenne — i tydinga det abstrakte — er fornufta sitt omkverve. Men skal dette ålmenne ha ei skjønleg meining, lyt det ha logisk samanheng med noko kjent, det lyt anten vera abstrahert ifrå mangfeldet i verda i det heile eller ifrå det psykiske mangfeldet åt subjektet. Det lyt altså på sett og vis samla i seg alt mangfelde.

Ved første augnekastet kunne det òg sjå ut som det *gjer* det. Lasson kallar det beintfram «Inbegriff». Sjå Einführung s. 63. Men eit «Inbegriff» ville aldri verta eit såvore primum principium som Hegel sitt «Begriff Gottes» er tenkt å vera. Det ville ikkje vera noko anna enn ein tom abstraksjon utan konkret innhald. Men det «ålmenne» hjå Hegel skal vera alt anna enn ein tom abstraksjon, det er sjølve røynda, skaparen av alt som er til, det subjektive medvetet medrekna. Når Hegel let Gud — i tydinga det ålmenne — vera eit naudsynleg objekt for tenkinga, må det nærest karakteriserast som eit slag metafysisk dikting, der han diktar eit innhald inn i ein abstraksjon. I røynda står vi framfor ei ny utgåva av den *mystiske gudstokken*. Sakleg set er det inkje anna enn den beinveges mystiske kunnskapen om Gud, den som er gjeven i og med den religiøse kjensla. Det er berre det at mystikken er kamuflert med mangfaldige kanningsteoretiske uttrykk.

4.

Her er òg staden til å taka for seg Hegel si handsaming av dei gamle gudsprova. Heilt sidan mellomalderen har religionsfilosofien vilja prova at Gud er til, ubunde av førestellingane våre. Sjå Begr. s. 56. Hegel meiner at gudsprova er ei legitim form for «lyftinga» vår opp til Gud. Han kritiserar sterkt den måten som Kant handsamar desse prova på, og påstår at dei viser «den Gang der Erhebung des Menschen zu Gott, nur dass dieser Gang durch die Verstandesform getrübt ist». Ib. s. 68 f.

Hegel er nok også klår over at ein ingen veg kjem med formelle *forstands*prov. Men for den ålmenne fornufta eksisterar det ei «absolute Vermittlung», ib. s. 206. «Das Wissen von Gott enthält Vermittlung in sich, diese Vermittlung aber ist die Religion, die selbst wieder das Wissen von Gott ist.» Lasson, Einführung, s. 66. Denne «Vermittlung» sprengjer etter Hegel den dualismen som Kant konstanterte mellom det endelege og det uendelege. Det torer vera klårt at føresetnaden for dette synet er den same som vi har møtt tidlegare, nemleg at det ligg ein naudsynleg tankesamanheng til grunn for religionen.

Også dei prova som går ut frå det endelege — det fysikoteologiske og det kosmologiske — provar etter Hegel Guds eksistens, berre at dei syner oss gudsførestellinga frå ulike sider. Men liksom Kant, er òg han klår over at det eigenlege provet er det *ontologiske, det* er det som gjev kraft og verde til dei hine prova også. Det er altså framom alt her striden må stå, ja vi kan godt segja at heile Hegel sin religionsfilosofi toppar seg i det ontologiske provet. Hegel er klår over at den greske, i det heile den gamle filosofien, ikkje gjer den overgangen frå omgrep til eksistens som vi finn i det ontologiske provet. Overgangen «wurde auch lange hinein in der christlichen Zeit nicht gemacht, weil das tiefste Hinuntersteigen des Geistes in sich selbst dazu gehört». Begr. s. 219. Denne «nedstiginga» kom først med Anselm av Canterbury.

Når det gjeld det ontologiske provet vender Hegel seg med serleg stor indignasjon mot Kant. Han tek fram Kant sitt kjende døme om dei 100 tenkte og dei 100 verkelege dalarane og vil visa at resonnemanget åt Kant ikkje held stikk, for etter Hegel er 100 dalarar ikkje noko verkeleg omgrep, men «nur eine Inhaltsbestimmung meines Bewusstseins». Ib. s. 220. Sjå òg Einführung s. 67. Ei såvoren «Verstandesbestimmtheit, die in meinem Kopfe ist, kann freilich das Sein fehlen. Dergleichen ist aber nicht Begriff zu nennen. Der Begriff, und vollends der absolute Begriff, der

Begriff an und für sich, der Begriff Gottes, ist überhaupt zu nehmen, und dieser Begriff enthält das Sein als eine Bestimmtheit». Begr. s. 220. Sml. s. 223.

Hegel har altså sitt eige «Begriffs»-omgrep, om ein så må segja. «Der Begriff ist das Lebendige, mit sich selbst sich vermittelnde, eine seiner Bestimmung ist auch das Sein.» Ib. s. 221. Vidare: «Der Begriff ist diese Totalität, die Bewegung, der Prozess, sich zu objektivieren.» Ib. s. 222.

I Hegel sitt «Begriff» er altså liv og verksemd. Denne definisjonen høver i grunnen berre på ånda, på Gud. Begriff kan altså berre vera Gud. Men dermed er berre sagt at slik må Gud vera, det provar ikkje at denne Gud verkeleg er til. For slike eigenskapar som liv og rørsle osv. er ikkje noko som logisk tenking kan finna fram til, det er objekt for *gåing*.

Etter Hegel sitt syn er nok Gud objekt for medvetet, men først og fremst er han «bestimmt» «als sich erscheinend, also dem andern so erscheinend, dass er darin sich selbst erscheint». Ib. s. 224. Men dette er i grunnen ikkje eget si kanning av Gud, det er *sjølvopenberring* frå Guds sida. I røynda står vi også her framfor Hegel sitt «spekulative» syn, nemleg at «Begriff» «set» det subjektive medvetet, slik at mitt medvet om Gud berre er eit moment i Guds sjølvmedvet.

Det viser seg altså at Hegel i røynda går ut ifrå «Begriff». Det er ikkje legitimert som eit verkeleg filosofisk resultat, men er alt frå først av gjeve som ein mystisk-religiøs realitet. «Provet» hans vert då i grunnen *ontologi*, ei skildring av ein metafysisk realitet.

Vi kan altså slå fast at Hegel etter alt kanningsteoretisk strev ikkje har kome lenger enn til den første religiøse posisjonen, nemleg kjensla med si «unmittelbares Wissen von Gott». Provet er ei blanding av mystisk religiøsitet og spekulasjon. Det kjem òg uviljande fram i hans eigne uttrykk, t. d. når han s. 140 kallar «der Standpunkt des religiösen Bewusstseins» for «die Wurzel des Geistes». Eller når han s. 223 segjer: «Vergleichen wir diesen Inhalt (= das Sein Gottes) mit dem, was Glauben, unmittelbares Wissen ist, so heisst es da: Gott ist die Tatsache unsers Bewusstseins, ich habe eine Vorstellung von Gott, und mit ihr verbunden ist sein Sein».

Guds realitet har han frå denne beinveges vissa i den religiøse kjensla eller mystikken. Difor kan han ikkje tenkja denne realiteten bort ifrå omgrepet. Var ikkje den mystiske tokken av Guds realitet, ville det vore lett og liketil å tenkja bort Gud, ja tanken åleine ville ikkje eingong kome på at det var nokon Gud.

5.

Som vi har sett er Hegel klår over at forstandet ikkje kan koma over til «Begriff Gottes». Berre det ålmenne sjølvet eller fornufta kan gjera overgangen til Gud. Men når det er tale om fornufta, viser det klårt nok at Hegel heile tida ynskjer å halda til på tanken sitt omkverve. Legitimeringa av omgrepet skal vera ei *logisk* akt, som vi har set.

Men dette fører til *to slag logikk*, ein for forstandet, som har med dei formelle tankeprosessane, refleksjonen, å gjera, og ein for fornufta, som kannar oververdslege ting, Gud. Gjennom fornufta tenkjer eg sjølve saka: «Beim Gedanken der Sache selber fällt die Subjektivität meines Denkens fort.» Begr. s. 143.

Som kjent hevda Kant at forstandet hadde å gjera med omgrepet, og fornufta med idéen. Dette er ikkje noko gale i seg sjølv, men påstandet skaper lett den tanken at forstand og fornuft representerar to ulike kanningsteoretiske subjekt. Ein må vel òg segja at det finst positive utsegner hjå Kant som går i den leia. Dette synet vil gjerne fylgja idealismen, meir og minder klårt. Men mot dette lyt vi slå fast at det finst berre *eitt* logisk subjekt. Men det kan vera praktisk å kalla det forstand når det arbeider med immanente fakta, og fornuft når det spekulerar over den mystiske impulsen eller formar idéar. Men i båe fall er logikken den same og fylgjer dei same lovene.

Ei fornuft som skal vera objektiv, som tenkjer «die Sache selber», ville ikkje lenger vera subjektiv. Ho ville ikkje berre vera skapande, men identisk med sjølve «saka», med Gud. Men *ein slik identitet ville løysa opp all logikk.*

Det viser seg òg at Hegel faktisk identifiserar det ålmenne sjølvet, fornufta, med den absolutte ånda, Gud. Når eg tenkjer Gud er det etter Hegel Gud som tenkjer seg sjølv, for etter det spekulative synet er den endelege ånda berre moment i den absolutte ånda, Gud.

Det kunne sjå ut som identitetstanken let oss få tak i det objektive. Men i røynda gjer han at vi aldri kan koma bort ifrå det subjektive. For om eg får tak i den absolutte ånda, er også det *mi* ånd. Hegel freistar nok å nå fram til det objektive i streng meining gjennom «Begriffs»-tenkinga, som vi har set. Men her lyt ein vera klår over at også dette omgrepet ber i seg alt som er til, altså også *mi* ånd. Alt ligg i «Begriff» som eit slag frø som veks, eller eit sakforhold som faldar seg ut. Difor er heller ikkje «Begriff» objektivt i absolutt meining.

All verkeleg logisk tenking føreset ein *fråstand* mellom subjekt og objekt. Men i fylgje identitetstanken vert subjekt og objekt eitt og det same. Men då er det ikkje tale om eit kanningshøve lenger, for all kanning krev eit subjekt-objekt-høve. Her er det altså ikkje lenger tale om verkeleg logikk. Hegels fornuftlogikk er ein mystifikasjon.

Hegel talar også om ein *medvetsidentitet*. Når eg vert medveten om Gud er det i røynda Gud som kjem til medvet om seg sjølv i mitt medvet. Mitt medvet er identisk med det guddomlege medvetet. Hegel freistar nok samstundes å halda oppe eit slag ulikskap, ein fråstand mellom det menneskelege og det guddomlege medvetet, men det er ingen verkeleg skilnad. Motsetnad og fråstand er uttrykk for det «vonde», og «forsoning» tyder at all fråstand vert borte. Både motsetnad og sameining høyrer med til det dialektiske synet som er karakteristisk for Hegel. Men syntesen mellom dei to er eit logisk naudsynleg mål. Difor høyrer ikkje det vonde med til vår grunnhått, vi er tvert om gode av natura. Det er altså einskapen, identiteten, som har det siste ordet. Som åndsvesen er vi identiske med Gud.

Men ein slik identitet, som eliminerar all fråstand mellom mitt medvet og det eg er medveten om, er ikkje noko medvet i kognitiv meining. Det er å sløkkja ut alt verkeleg medvet, og vi får då berre att eit slag entitet der all tanke er slokna og alle utsegner lyt tagna. Også medvetsfilosofien åt Hegel viser altså at den fornuftlogikken han talar om, i røynda ingen logikk er.

Nettopp identitetstanken viser betre enn noko anna at vi ikkje har å gjera med logikk, men med mystikk. Det er den mystiske tokken av einskapen med det guddomlege som Hegel freistar å klæda i ei logisk form. Og *det* er så: Omgrepstenkinga hans er eit veldig logisk system. Her er nok *logikk* til stades, men innhaldet er ikkje skapt av logikken, men av mystikken. Det er ein storfeld spekulasjon over den mystiske impulsen vi har for oss. Denne impulsen er det som representerar det «objektive» i Hegel sin religionsfilosofi.

Idéen hjå Hegel har altså eit mystisk opphav. Det er ikkje annarleis med nokon av dei andre idéane heller, slike tankar som representerar livssyn, t. d. dei ymse moderne «*ideologiane*». Det er ikkje hovudet, fornufta, som produserar dei. Nei, det er «mennesket sine hjartans tankar», som Bibelen uttrykkjer det. Dei kjem frå hjarta, dvs. det primære er ein «mystisk» impuls. Dei representerar altså ikkje noko logisk-vitskapleg faktum. Tankeutforminga er noko sekundært.

Hegel var ein stor mystikar, «der tiefste Mystiker der neuen Zeit» kallar Lasson han, i føreordet til «Begriff der Religion», s. XI. Då Franz von Baader ein gong fortalde Hegel om Meister Eckhart, ropa Hegel: «Da haben wir ja, was wir wollen!» Sjå Fr. v. Baaders Werke, Bd. XV, s. 159.

Kvar har då Hegel den storfelte «Begriff»-spekulasjonen sin frå? Den drivande krafta som står attom denne spekulasjonen, er visseleg den mystiske impulsen, kjensla av eit religiøst objekt utanfor mennesket. Men systemet si *form* er tvillaust gjeven av idealismen, meddi gudstanken er utforma i analogi med Hegel sitt syn på det menneskelege sjølvet. «Begriff Gottes» svarar då til det ålmenne subjektive eget, det er i røynda ei uendeleg auka utgåva av dette sjølvet. Likeins svarar «Idee Gottes» til syntesen av det ålmenne og og det individuelle sjølvet.

Hegel har visseleg konstruert eit storlagt system, men som vi har set, ville det vera ovtru å meina at det er eit logisk naudsynleg produkt av fornufta. Utgangspunktet for filosofien hans var det menneskelege sjølvet. Nå har vi kome attende til utgangspunktet. Men også dette sjølvet er problematisk. Det ålmenne sjølvet er nemleg ein *abstraksjon*, det er eit tankeobjekt som er skilt ut ifrå det individuelle eget. Det svarar nærast til «das nichtgegenständliche Ich» hjå Karl Heim. Sjå hans bok Glaubensgewissheit, Leipzig 1923. Men som abstraksjon kan ikkje det ålmenne sjølvet vera eit røynleg og aktivt subjekt, som endåtil tenkjer Gud. Det har inga røynd. Til slutt kjem vi attende til det *individuelle* sjølvet, *det* er det einaste røynlege i Hegel sitt system.

III. *Karl Heim.*

Her vil vi taka for oss boka «Glaubensgewissheit», 3. Aufl. 1923. I «Glaube und Denken» er nok Heim meir varsam, men han kjem ikkje med noko prinsipielt nytt syn i spørsmålet om Guds realitet. Difor kan vi trygt halda oss til framstellinga i «Glaubensgewissheit». Det er *her* det karakteristiske i idealismen kjem klårast fram hjå Heim. Heims bøker har ei serleg interesse, av di dei er skrevne av ein teolog, og jamvel ein som høyrer vår eiga tid til.

1.

Målet med «Glaubensgewissheit» er å visa «die Denkmöglichkeit des Glaubens». Sjå Vorwort, s. III. Oppgåva er altså reint filosofisk, han segjer beint fram at han vil gjeva «eine Philosophie des Glaubens». Ib. s. s. Denne filosofien «kann also nur das Ziel haben,

das theoretisch zu entfalten, was der schlichteste Mensch ohne alle Reflexion besitzt, der sich zum Dennoch des Glaubens durchgerungen hat». Ib. s. s.

Etter dette kunne ein ha venta at Heim hadde teke utgangspunkt i den religiøse vissa, resp. den kristelege gudstanken, for å freista å omskriva han til ein filosofisk formel. Men det gjer han ikkje. Utgangspunktet er reint filosofisk, og gudstanken er meint å koma fram som resultatet av ei teoretisk utvikling.

Det viser seg at Heim freistar å koma fram til målet på to ulike vegar. Først vil han koma fram til gudstanken ut ifrå *etikken*. Når eg vert viss om at eit menneske vil vera tru mot meg i alle høve og for alle tider eller når eg sjølv opplever å vera etisk forplikta, lyt eg tru at det attom plikta står ei makt som gjer det mogeleg å realisera henne. Her siterar han Kant sine ord: «Du sollst, also kannst du.»

Den etiske opplevinga fører altså med seg trua på ei overmenneskeleg kraft. Men dette kan ikkje vera ei individuell personleg kraft, men «eine unendliche Kraft», s. 31, ja ei «allgegenwärtige Gotteskraft», s. 32.

Etter dette kjem vi altså fram til trusutsegner — eller til trua på ei guddomleg kraft — ut ifrå den etiske opplevinga av plikta. Dette minner sterkt om Kant sitt postulat av Gud ut ifrå den praktiske fornufta. Det minner òg om Kant sitt «transzendentale Ideal», meddi gudstanken også her skal vera ein fornuftsidé. Men det vi her har for oss er ingen ekte fornuftsidé, likså lite som det transcendentale idealet hjå Kant var det. For ut frå fornufta er òg andre forklåringar mogelege, t. d. *den* at krafta til å gjennomføra det eg pliktar ligg i meg sjølv.

Den etiske opplevinga av plikta kan like godt føra til eit resultat som er det stikk motsette av det Heim kom til. Det er nemleg noko karakteristisk for den etiske viljen at han går til verket, sjølv om han skulle gå under på det og altså ikkje greia å gjennomføra det. Paulus er døme på ein mann som freista å realisera eit etisk krav, som han faktisk ikkje greidde. Sml. Rom 7, 18 ff. Ei slik oppleving skulle etter Heim sin teori helst ha ført til ateisme.

Hadde ikkje Heim si bok representert andre tankar enn dei som nå er refererte, ville vi alt vore ferdige med henne, då hadde ho inga interesse meir. Men storparten av «Glaubensgewissheit» ligg på eit heilt anna plan. Her freistar Heim å koma fram til gudstanken gjennom *kanningsteoretiske* refleksjonar.

Som før sagt, vil han gjeva «eine Philosophie des Glaubens». Kva slag filosofi det då vert tale om, får vi greie på s. III: «Das

Buch will in seiner neuen Gestalt ein Versuch sein, das neue Verständnis der urchristlichen und reformatorischen Gottesgewissheit, das Karl Barths Römerbrief in profetischer Form zum Ausdruck gebracht hat, in Beziehung zu setzten zu der philosophischen Bewegung, in der wir seit Kants «kopernikanischer» Tat stehen.» Den filosofiske «Bewegung» det her er tale om, kan då berre vera *idealismen*. Det er likevel ikkje den reint spekulative — eller som Heim helst uttrykkjer det: den «konsekvente» — idealismen han går inn for. Liksom Fichte vil han byggja på den såkalla «*kritiske*» idealismen. Dette vil då segja at han ynskjer å syna fram «die Denkmöglichkeit des Glaubens» på reint vitskapleg, kanningsteoretisk veg.

Men dette skal etter Heim ikkje tyda «den Glauben anzudemonstrieren», s. III. Ei slik filosofisk ettergåing av trusposisjonen kan på ingen måte letta «die Entstehung des Glaubens» (Ib.), sjølv om ho nok er til stor hjelp for ein tvilar av den reflekterande typen. Sjå s. 51 ff.

Til dette er å segja at all verkeleg kanningsteori reiser sanningsspørsmålet. Difor ville det vera jamgodt med *prov,* dersom det lukkast å greia ut trusposisjonen med kanningsteoretiske midler. Difor er det òg ein tek fatt på denne boka med så stor interesse.

Heim brukar òg uttrykk som viser at det beintfram er tale om å omskriva trua til filosofi: «Jeder glaubende hat, wenn er die Anfechtung überwindet, den erkenntnistheoretischen Standpunkt, den wir suchen, in unreflektierter Form erreicht. Unser Aufgabe kann nur die sein, theoretisch zu entfalten, was im Dennoch des Glaubens in nuce enthalten ist,» s. 54.

Her syner det seg at Heim i røynda har den same urikkande trua på ratio som t. d. Hegel hadde. Også her vert religionen eigenleg noko intellektuelt, for «das philosophische Problem ist nur eine *Rationalisierung* des dunklen Rätsels, das auf dem naiven Menschen lastet», s. 53. Det er opplysningstida si naive tru på intellektet som går att i ord som desse.

Som ekte idealist gjer òg Heim det menneskelege medvetet til utgangspunkt for dei kanningsteoretiske etterrøkingane sine. Det gjeld då først å finna fram til det kanningsteoretiske subjektet. Her er det H. Rickert som er læremeisteren hans. I boka «Der Gegenstand der Erkenntnis» abstraherar Rickert alt psyko-fysisk innhald frå det menneskelege sjølvet. Det som då vert att, kallar Heim «das nichtgegenständliche Ich». Dette er noko som ikkje kan objektiverast. Det er det kanningsteoretiske subjektet. Her fylgjer Heim i hovudsaka det tradisjonelle skjemaet frå den tyske ideal-

ismen sine dagar. «Das Nichtgegenständliche Ich» svarar nokså nøgje til «*das reine Ich*» hjå Fichte, som vi seinare skal sjå. Sml. J. G. Fichtes Werke, III, 20.

Den *kritisistiske hovudsatsen* hjå Heim går ut på at *det reine sjølvet er føresetnaden for all kanning*. Eg kan korkje tenkja eller røyna eller førestella meg noko utan at dette sjølvet lyt tenkjast med. Eller som Heim uttrykker det: «Alles Gegebene, mag es nun wirklich oder vorgestellt oder gedacht sein, ist immer nur als Gegenstand des nicht objektivierbaren Ich gegeben. Es giebt nichts Wirkliches oder Vorgestelltes oder Gedachtes, bei dem das Ich nicht immer schon vorausgesetzt oder mitgedacht ist.» S. 68.

Men når Heim skal greia dette nærare ut, viser det seg at han svingar mellom to ulike synsmåtar. P. d. e. s. er det kanningsteoretiske subjektet ein usynleg «Zuschauer» til det som går for seg på «scena» (s. 69), det er altså det subjektive korrelatet til objektet. Under denne synsvinkelen er subjekt og objekt uskiljande. Det er dei to sidene i *kanningshøvet*. Dette er det same som å segja at det ikkje finst gåing eller kanning utan eit gåande eller tenkande subjekt. Og her kan det lata seg høyra når Heim samanliknar subjekt og objekt med «Färbe und Figur einer Kreisfläche, Länge und Richtung einer Linie, Stärke und Höhe eines Tons», s. 72.

P. d. a. s. talar han i denne samanhengen om å *tenkja eit objekt*. Her hevdar han at det ville vera «ein Selbstwiderspruch zu sagen, wir könnten irgend einen anschaulichen oder gedachten Gegenstand vollständig denken, ohne das erkennende Ich dabei vorauszusetzen», s. 73. Men her er det tale om ei *vitskapleg gransking* av eit objekt, og då lyt vi segja at vi tenkjer objektet klårast når tanken på det kannande subjektet vert halden heilt utanfor. På den måten får vi òg ei kanning av tingen som er *fullstendig* nok. Å draga subjektet inn i medvetet her, er ikkje berre uturvande, men ville vera det same som å gjera all verkeleg kanning om til abstrakte kanningsteoretiske refleksjonar.

Spør ein så om den såkalla kritisistiske satsen kan provast, syner det seg også her at Heim er uklår. P. d. e. s. segjer han at det er umogeleg å prova han, av di det reine sjølvet ikkje kan definerast. Men p. d. a. s. segjer han at tesen står så fast som eit aksiom for kritisisten sjølv. Her lyt vi gjeva F. K. Schumann rett når han segjer at ei aksiomatisk vissa er jamgod med prov. Sjå «Der Gottesgedanke», s. 210.

Vi skal seinare i ein annan samanheng påvisa nærare at denne «aksiomatiske» vissa ingen ting har å gjera med logisk provføring,

men går attende til mystikken. Like eins skal vi sjå at det synet som står attom den kritisistiske satsen åt Heim, er det ekte spekulativt idealistiske, nemleg at kanninga er ei skapande «setjing».

Men først lyt vi taka opp tråden att og sjå korleis Heim vil nytta tesen sin for å koma over frå det reine sjølvet til religionen, til Gud.

Her er det lagnaden — *Schicksal* — som er det store ordet. Heim freistar å nå fram på den måten at han gjennomfører eit perspektivisk syn på lagnaden. Han vil visa at eg som lagnadsvesen går fram av das Nichtgegenständliche. Først peikar han då på at all kanning er perspektivisk, dvs. eg lyt alltid sjå eit objekt frå ein gjeven synsstad, nemleg der eg står her og nå. Men det vil etter Heim segja at eg ser det frå det reine sjølvet sin synsstad. Det objektet som då kjem fram, høyrer med til røynda, ikkje noko anna.

Perspektiv-synspunktet vert så gjennomført på fleire ulike omkverve av kanninga. Men det som her har interesse, er det nemnde lagnadsperspektivet, at eg med mitt endelege sjølv står her og nå. Det lagnadsame *Nå* kviler ikkje på ei utveljing or den objektive tidsrekkja, og *Her*punktet går heller ikkje fram or det objektive romet. Objektivt set har alle tidspunkt like stor rett til å vera *nå*, og alle punkt i romet like stor rett til å vera *her*. Eg lyt mykje meir sjå på her og nå frå den nichtgegenständliche sida, dvs. ut frå meg sjølv, som er her og som lever i dette nået. «Denn die Mannigfaltigkeit, aus dem ausgewält werden soll, ist ja nur da, wenn ich da bin, der ich im Jetzt lebe.» S. 170.

Tidsrekkja går fram av nået liksom romet går fram frå herpunktet. Men i seg sjølv er nå og her «eine überzeitliche Setzung, die unmittelbar aus der Ewigkeit hervortritt». S. 236. Difor lyt vi venda oss innetter. «Wir müssen in das Zentrum des Erfahrungsbildes eindringen, uns in den überkausalen Schöpfungsakt versenken, dem unser eigenes Ich in seiner bestimmten raumzeitlichen Stellung sein Dasein verdankt.» S. 237. Dette «Zentrum des Erfahrungsganzen» er ikkje anna enn det *reine sjølvet*. Det er *det* som har gjeve meg som individ mi lagnadstoda her og nå. Ja, denne Schicksal er «die Offenbahrung des Weltgeheimnisses». S. 237.

Etter Heim er det to måtar å sjå lagnadsposisjonen sin på. Ser vi han «gegenständlich», dvs. som ein lekk i kausalsamanhengen, er han meiningslaus. Men ser vi han «*nichtgegenständlich*», slik vi nett gjorde, får han «einen ewigen Sinn», s. 241. I det første tilfellet segjer eg *nei* til lagnaden min, i det andre tilfellet segjer eg ja. Denne lagnadsame «Entscheidung» mellom ja og nei avgjer

så spørsmålet om eg skal få auga på Gud eller ei. «Sage ich Ja zum Schicksal, zum unsichtbaren, allgegenwärtigen Ermöglichungsgrund, der das Erfahrungsganze trägt, so nenne ich dieses unsichtbare Gott. Sage ich Nein, so nenne ich es Zufall.» S. 244.

2.

Det spørsmålet som her trengjer seg fram, er dette: Kor langt rekk filosofien, eller som Heim kallar det: kanningsteorien, i denne utviklinga, som endar med det bisnelege resultat: Gott?

Heim innrømer på sett og vis at «Gott» ikkje er eit resultat av teoretisk tenking. «In beiden Fällen (anten eg segjer ja eller nei) bin ich gleich weit über das hinausgegangen, was sich rein theoretich feststellen lässt.» S. 244. Som vi har set lyt det nemleg eit eksistensielt Ja til, eit ja som kviler på ei etisk avgjerd. Her kan vi ikkje lata vera å minnast Kants postulat av gudstanken ut ifrå den «praktiske» fornufta. Likeins lyt vi minnast Fichte, som kom fram til religionen ut ifrå etikken.

Men sjølv om det såleis synest å vera den «*praktiske*» fornufta som er på ferde hjå Heim også, så freistar han heile tida å halda fast på at gudstanken kjem fram som eit resultat av *fornufta*. Det går som ein raud tråd gjennom heile boka at det er *kanningsteori* vi har å gjera med. «Ermöglichungsgrund» skal vera eit ekte filosofisk produkt. Det kjem fram gjennom kanningsteoretiske utviklingar, og når så det eksistensielle *Ja* kjem til, har vi dermed gudstanken.

Til dette lyt vi for det første segja at das Nichtgegenständliche som «Ermöglichungsgrund hinter dem Ganzen» og som opphavet til min eigen lagnad *sprengjer alle kanningsteoretiske former*. Det er her tale om ei «Schöpfungsakt», noko som skaper meg som lagnadsgjeve individ. Ei slik «Setzung» går langt ut over det ein kan kalla vitskapleg kanningsteori. Vi er vane med at eit kanningsteoretisk subjekt skal vera rasjonalt åskodande. *Her* derimot er det tale om eit slag metafysisk vere, «eine höhere Hand» (s. 241), noko som skaper lagnadssituasjonen min. Dette kan ikkje kallast eit verkeleg *kritisk* syn, slik som Heim vil ha det til å vera, det er i røynda ekte *spekulativt*.

Rett nok gjer Heim ein reservasjon meddi det ikkje skal vera tale om skaping i tydinga «kausale Hervorbringung» (s. 176). Men bortset frå at skaping aldri kan vera noko verkeleg kausalt, er det klårt at denne avgrensinga ikkje er nok til å tryggja «Ermöglichungsgrund» som kanningsteoretisk storleik. For om denne

«grunnen» ikkje fører fram sjølve materien, og heller ikkje min eksistens som psyko-fysisk vere, kan han heller ikkje vera eit verkeleg kanningsteoretisk subjekt all den stund han skaper sjølve lagnaden min.

Nå skjønar vi òg betre grunnen til at Heim sin kritisistiske tese vart så uklårt og tvitydig formulert som vi har set. P. d. e. s. freistar han å halda tenkjemåten nede på eit rasjonalt vitskapleg plan. Men p. d. a. s. vert det smugla inn eit syn som sprengjer all vitskapleg kanningslære. Den kritisistiske hovudsatsen — at vi ikkje kan tenkja eit objekt utan at det reine sjølvet vert tenkt saman med det — føreset i røynda eit heilt anna syn på tenkinga enn det vi er vane med. Serleg hjå Fichte kom det klårt fram at det reine sjølvet eller fornufta «set» eller skaper sanseverda. Denne verda har då inkje vere i seg sjølv, det finst ingen Ding an sich. Denne «setjinga» er òg ei intellektuell akt, dette kom aller klårast fram hjå Hegel. Vi står her framfor ei hardkokt intellektualisme. Dette synet som meir eller minder klårt går gjennom heile den spekulative idealismen, ligg òg til grunn for Heim sin teori.

Det er klårt at det ovanfor nemde synet på kanninga fører med seg eit anna høve mellom subjekt og objekt enn det vi er vane med å tenkja oss. Dersom subjektet på set og vis «set» objektet, er det klårt at dette objektet ikkje kan tenkjast *åleine*, like så lite som skapningen kan tenkast utan ein skapar. På *denne* måten kan det segjast at den kritisistiske hovudsatsen hjå Heim gjeld ikkje berre om det abstrakte kanningshøvet, men like mykje om den aktuelle tenkinga av eit konkret objekt. Det er beint fram ikkje til som objekt utan det reine sjølvet, og då er det klårt at subjektet alltid lyt tenkast med. Berre på denne måten vert det meining i Heim sin tese. Men p. d. a. s. er det òg klårt at dette synet sprengjer grensene for verkeleg vitskapleg kanningsteori.

Eit såvore subjekt vil òg sprengja grensene for det vi meiner med *perspektivet*. Det er æveleg, difor er det ubunde av tid og rom. Det er då òg Heim sin tanke at dette subjektet skal få «ein unbegrenzter Horisont», s. 75. Det lever «im Hochgefühl göttlicher Allwissenheit», ja det ser «mit dem Auge eines Gottes», s. 225. Det er òg «allgegenwärtig», s. 244. Det er tale om ei «*Wesenschau*», som på ein gong omfatar «das ganze der Wirklichkeit». Det torer vera klårt at ei slik kanning ikkje er avgrensa av noko perspektiv.

Også *Schicksal* fell utanfor dei kanningsteoretiske grensene. Lagnaden er inkommensurabel med det intellektuelle perspektivet, av di han gjev uttrykk for eit *eksistensielt* høve, ikkje eit kanningsteoretisk. Dette kjem til uttrykk på den måten at Heim vert nøydd

til å gå over til eit *nytt subjekt*. Det talande subjektet her er ikkje lenger det reine sjølvet, det er det *individuelle* eget som opplever og reflekterar over lagnaden sin. Det nichtgegenständliche er i staden *apoteosert*, det har vorte Gud.

Denne guddomleggjeringa er eit radikalt brot med det som frå først av var føresetnaden for heile den kanningsteoretiske utviklinga, nemleg at det nichtgegenständliche ikkje var noko anna enn det menneskelege kanningsteoretiske subjektet. Ei slik omskaping av dette subjektet til Gud er kanningsteoretisk set reine sjarlatankunsta. I røynda har vi å gjera med det kjende idealistiske synet at det «ålmenne» sjølvet og Gud er *identiske*. Men når Heim presenterar dette identitetsdogmet i vitskapleg kanningsteoretiske klæde, verkar det like usmakleg som då Hegel ville «legitimera» det guddomlege gjennom sin «logikk». Det viser seg altså at heile det filosofiske grunnlaget for gudstanken hjå Heim ramlar i grus.

Utskiljinga av das nichtgegenständliche Ich og identifiseringa av dette Ich med det kanningsteoretiske subjektet kan heller ikkje stå seg for ei nærare prøving. Det er uråd å skilja det kannande subjektet ut ifrå det verkelege, psyko-fysiske subjektet. Det ein får skilt ifrå, vert ikkje anna enn ein *tom abstraksjon*, som ikkje kan gjera teneste som tenkande subjekt. Og når vi så tenkjer på at det nichtgegenständliche òg vert apoteosert, lyt vi vera samde med A. Seth når han segjer at ei slik fråskiljing «would deprive both God and man of real existence». Sjå «Hegelianism and Personality», s. 65. Dette vert sagt om Fichte sitt syn, men det gjeld like fullt om Heim sitt. Men ein slik abstrakt Gud kan ikkje vera til stor trøyst for den som strider med religiøs tvil. Då spørst det om det finst ein *verkeleg* Gud.

3.

Men korleis skal vi då forklåra at tanken på dette nichtgegenständliche, guddomlege sjølvet har kome opp? Det er primært eit produkt av *mystikken*. Som vi har sett er das nichtgegenständliche Ich og Gud identiske etter Heim. Vi har òg set at Heim sjølv innrømer at det ikkje kan førast noko vanleg teoretisk prov for dette Ich. Den «aksiomatiske» vissa som han talar om, er i røynda inkje anna enn den vissa som mystikaren har om sitt «objekt».

Det viser seg då òg at dei viktigaste kjennemerka på mystikken er å finna i boka. Som i all mystikk når også Heim fram til det guddomlege på *den indre vegen*. «Nach innen führt der geheimnisvolle Weg.» S. 237. På denne vegen finn han òg «die Weltgeheim-

nis», ibid. Rett nok er det tale om eit Ja til lagnaden, ei etisk «Entscheidung», som vilkår for gudsvissa. Men dette er berre ei avgjerd for å venda seg *innetter* i den nichtgegenständliche eller mystiske leia.

Også den mystiske sameininga eller identifiseringa med guddomen kjem klårt fram, som før nemnt. Som Schleiermacher talar han om «eine bräutliche Umarmung», s. 147, og det gjeld same saka når han segjer at Ermöglichungsgrund er «allzu nahe, als dass ich ihn objektivieren könnte», s. 145. Ja, denne samansmeltinga med det guddomlege er så fullkomen at det til sist vert berre *eitt sjølv*. «Es giebt nur Ein Ich, nur Eine Person, und das ist Gott. Alle andere Subjekte oder Bewusstseinswelten können das nur in abgeleiteter Weise werden, nämlich dadurch, dass sie in Gott aufgenommen, von einem Strahle Gottes getroffen werden. Es giebt nur Eine Wirklichkeit, das ist Gott.» S. 247.

*

Vi har set at mystikken ligg under heile den idealistiske «legitimeringa» av gudstanken. Vi har set det hjå Fichte og Hegel, ja også hjå Kant. Sjå Tidsskrift for Teologi og Kirke, 1941, s. 178. Det er den mystiske religiøse tokken av det guddomlege som er det primære. Filosofien, resp. kanningsteorien, er noko sekundært. Det er ei teoretisering eller rasjonalisering av den mystiske impulsen. Difor kan vi segja at idealismen er mystikken sin kanningsteori. Men som vi har set, held ikkje denne teorien for ei nærare prøving. Liksom filosofien her går ut ifrå mystikken, såleis kjem vi òg alltid attende til det mystiske når vi skal prøva han kritisk.

Idealismen var ikkje den første som freista å setja ei filosofisk maska på den religiøse mystikken. Den gamle tanken om *ens realissimum* er inkje anna enn ein filosofisk klædebunad på den mystiske opplevinga. Også *summum verum* er eit «omgrep» av same slaget. Det svarar til det nichtgegenständliche hjå Heim, det som skal vera føresetnaden for all tenking og gåing. Også tanken om *summum bonum* går att i idealismen. Schicksal hjå Heim «ist nach einer höheren Ordnung gut», ligg «in einer höheren Hand» (s. 241), har «einen ewigen Sinn» osv. Alle desse uttrykka vil segja at det nichtgegenständliche er ei god makt, i likskap med «das höchste Gut» hjå Kant.

*

Resultatet av desse etterrøkingane kan vi samla slik: Det har ikkje lukkast for idealismen å levera noko filosofisk legitimering for gudstanken. Det kan heller ikkje lukkast for nokon annan

filosofi, av di utgangspunktet for spekulasjonen aldri er gjeve på rasjonal veg, men berre gjennom den mystiske gudstokken.

At vi her står framfor ei uløyseleg oppgåve kjem aller klårast fram når vi tenkjer på religion som byggjer på historisk openberring. Heim tek utgangspunkt i den kristne sin tvil. Men ein slik tvilar vil spørja etter sanninga i den bibelske openberringa. Det vert altså spørsmål etter *historiske fakta*. Men det torer vera klårt nok at ingen logikk eller kanningsteori kan avgjera noko om sanninga i historisk-kontingente data.

Men sjølv om det hadde lukkast å levera eit rasjonalt prov for trua, ville det likevel ikkje vera noko hjelp i det for spørsmålet om Guds realitet. Ein såvoren filosofisk gudstanke ville nemleg vore lik alle andre omgrep i det stykket at han var ein rein *abstraksjon*, som sakna alt verkeleg innhald. Spørsmålet om Guds realitet ville altså vore like uløyst.

Sjølve grunnlaget for den idealistiske gudstanken viser seg altså å vera falsk: Ratio kan aldri vera det grunnleggjande i religionen. Skal trua i det heile haldast oppe, lyt ho stå på eigne bein.

Vi har sett at kritikken vår førde oss attende til det som var det faktiske utgangspunktet, nemleg m*ystikken*. Lenger kan vi altså ikkje koma på filosofien sin veg, meddi all rasjonalisering strandar. Her ligg det nær å spørja kva det er som gjer at menneskja likevel prøver seg stendig på nytt med ei slik rasjonalisering ut ifrå mystikken. Ein kan nemna fleire svar, ikkje minst spelar den religiøse tvilen, i samband med ein ålmenn trong til spekulasjon, ei stor rolle.

Bibelen nemner den religiøse *sjølvklokskapen* i denne samanhengen (Rom 1, 22). Paulus nemner dette i samanheng med den kanninga av Gud som mennesket kan få gjennom skapningen (1, 19 f) og som han held for å vera ein sann kunnskap.

Det ligg då nær å freista med ei samanlikning mellom mystikken og den såkalla ålmenne gudskunnskapen, som Paulus her talar om. Anten vi tenkjer på dei formale samanlikningspunktene eller vi ser på høvet mellom dei to frå den bibelske openberringa sin synsstad, opnar det seg her eit stort og interessant felt for granskinga.

SLEKTER OG KOLLEKTER

EN LITURGIHISTORISK STUDIE OVER «DAGENS KOLLEKT»

Av Torbj. Riise-Hanssen.

Ved Heilers «Das Gebet» (1922) og særlig gjennom Althaus' «Forschungen zur evangelischen Gebetslitteratur» (1927) skaptes der i våre naboland en dyptgående interesse for bønnelivets litterære nedslag. I Sverige har vi således fra de senere år bl. a. D. Lindquists «Studier i den svenska andaktslitteraturen under stormaktstidavarvet» (1939) og K. Gierows «Den evangeliska bönelitteraturen i Danmark 1526—1575» (1948). I Danmark har vi Lis Jacobsens utgave av og kommentar til «Danmarks ældste Alterbog» (1918) og «Middelalderens danske Bønnebøger» (1946). For Norges vedkommende kan der ikke spores tilsvarende interesse, og når vi beveger oss på disse områder er det ikke for å ta fatt på det materiale som også hos oss finnes opp gjennom århundrene, eller for å belyse alle bønner som forekommer i vår gudstjeneste, ikke engang alle dem som går under betegnelsen «kollekter» (cfr. Alterboken s. 63), men det er bare for å få litt lys over den ganske spesielle bønn i vår gudstjeneste som i Alterboken fra 1920 kalles «dagens kollekt» (s. 4).

Det er bare i oplysningen om hvilken bønn som skal bes etter Gloria og foran Epistelen at Alterboken bruker uttrykket «dagens kollekt», det gudstjenestlige ledd selv (nr. 4) kalles bare «Kollekt». Dette til forskjell fra «Takkekollekt for nattverden» (s. 21), «Kollekt for Ordet» (s. 23), «Fastekollekt» (s. 25) og «Slutningskollekter» (s. 63. 66).

Når liturgiledd nr. 4 bare kalles «Kollekt», men nærmere karakteriseres som «*dagens* kollekt», henger dette siste sammn med arven fra Missale Romanum. På kollektplassen var det nemlig i Rom opprinnelig så at det bare var én bønn, også når helg og kirkefest falt på samme dag, men på 1300-tallet fikk man også i Rom tre til fem bønner, det høyeste antall var syv (cfr. Fadervårs syv bønner). Det var helgendyrkelsen og mange andre ting som

her gjorde sitt inntog i messen, og i det romerske missale av i dag er det nøye bestemt hvilke gudstjenester som på kollektplassen skal ha flere bønner. Den første av de til dels mange bønner som kunne bes på denne plass i gudstjenesten, kaltes «de tempore» — for kirketiden, og vi står ved opprinnelsen til vårt «dagens kollekt». Ordningen av bønnene var ellers i alminnelighet: 1. De tempore, 2. De sanctis, 3. Pro variis, noe som forresten går igjen i den anglikanske «Morgengudstjeneste» med disse tre etterfølgende kollekter: 1. «of the day», 2. «for peace» og 3. «for grace» (Book of Common prayer).

I ordbildet «dagens kollekt» vil altså uttrykket «dagen» ha sin opprinnelse fra den gamle romersk-katolske liturgi, men man vil i Missalet lete forgjeves etter uttrykket «*kollekt*» som begrep for bønn. Der nyttes bare ordet «oratio» som term. tech. for bønn, og ikke «collecta». Derimot finnes «collecta» som det alminnelige ordet for bønn i en gallisk liturgibok, der representerer en eldre liturgiform enn den romerske. I hvert fall ville neppe reformatorene ha nyttet ordet «collect», og overlatt oss det, om det ikke hadde full forståelse hos folket.

Althaus erklærer at de evangeliske kollektene er umiddelbar arv fra den romerske liturgi, men oppgir for øvrig ethvert forsøk på å forklare hvorfra navnet stammer og hva man opprinnelig har forstått ved det. Selv om de mange etymologiske avledningsforsøk som middelalderens ritualister strevet med, ikke har ført til noe samstemmig resultat, har det dog sin interesse å se nærmere på saken. Luther avledet ordet fra Oblationen i den eldre romerske liturgi hvor jo oblationen, ikke som nå da den er stilt sammen med prestens tilberedelse for konsekrasjonen, men som tidligere i «Offertoriet», var en høytidsfull innsamling og mottagelse av offergaver. Hver og en ofret da en liten kanne vin og et lite brød. Til slutt ble det lest en bønn over offergavene som da var plasert på alteret (Hellerström: Liturgik, s. 118). Herfra har vi den betydning av «kollekt» som vi fremdeles bruker i forbindelse med pengeinnsamlinger i kirke og på møter.

Imidlertid er samtlige liturgihistorikere enige om ikke å avlede ordet hverken fra Oblationen eller Offertoriet, men fra Introitus, hvor begrepet fra 830 påviselig er godtatt som term. techn. for den bønn som avslutter Kyrie med Gloria og følger like foran Epistel-lesningen. Hvorledes et ord som opprinnelig betyr samling, forsamling, har kunnet bli en betegnelse for en bønn, har det vært gjort flere forsøk på å forklare. De fleste bærer dog så utpreget spekulasjonens stempel at de uten videre kan settes ut av betrakt-

ning. Kun én bærer i den grad sannsynlighetens preg at den av de fleste ansees for å være en tilfredsstillende forklaring. Det forekom nemlig i det gamle Rom at man på bestemte dager, når man feiret en martyrfest eller helgenfest, samledes i en nærliggende kirke, for derfra å gå i høytidelig prosesjon til den kirke hvor den egentlige fest skulle holdes. Ved samlingen i hjelpekirken sang man en «antiphona ad collectam», deretter en salme, og til slutt ba man en kort bønn «oratio ad collectam». Denne bønn ble i alminnelighet gjentatt når man kom fram til den kirke hvor messen egentlig skulle holdes (Rodhe: Svensk gudstjänstliv 1923 s. 77. Hellerström s. 170). Og som «missio» — senmiddelaldersk «missa» — fra «Ite missa est» er blitt betegnelsen for hele gudstjenesten, messen, er «collectio» — senmiddelaldersk «collecta» — blitt navnet på den bønn som leses før skriftlesningen, et navn den hos oss har beholdt til denne dag.

Mens den individuelle bønn hos den enkelte kristen i det daglige liv er en umiddelbar og fri utgytelse av det som kan ligge en på hjertet, ofte båret oppe av øyeblikkets stemning og helst uten spor av tanke på bestemte formuleringer, er den gudstjenestlige bønn en mest mulig formfull bønn som både skal være slik at den lett kan oppfattes av menigheten og samtidig være et riktig uttrykk for en rett kristen bønn. Til denne liturgiske bønn har det derfor i tidens løp utviklet seg bestemte krav og regler, ikke minst kollektene har fra tidligste dager fulgt en bestemt struktur. Og selv om bønnene til å begynne med nok var improviserte, ble de dog senere skrevet i en bestemt rytme, og i regelen delt i visse nesten like store parallelle deler.

Kollekten ble gjerne innledet med «Oremus!», og i sin enkleste og eldste form besto den gjerne av én setning. I dens mer utbygde, komplette form kan man analysere den i fem deler: 1. Invocatio. 2. De grunner som bønnen bygger på og som den bedende påberoper seg. 3. Selve bønnen. 4. De velgjerninger som den bedende tidligere har vært gjenstand for. 5. Slutningen, etter en fastlagt form. Som eksempel anføres fra Missale Romanum (ved Anselm Schott 1926), den eneste oratio som har klart århundrenes påkjenning, og fremdeles er vår kollekt på 3. søndag etter Kristi åpenbaringssøndag:

> «Omnípotens sempitérne Deus, infirmitátem nostram propítius réspice: atque ad protegéndum nos déxteram tuae majestátis exténde. Per Dóminum nóstrum Jesum Christum Fílium túum, qui técum vívit et régnat in unitáte Spíritus Sáncti Déus per ómnia sáecula saeculórum.»

Ved å sammenligne denne oratio med vår oversettelse i Tekstboken av 1918 s. 66, finner vi ikke bare at denne kollekten er den eneste vi har som direkte arv fra den gamle kirke, men også at den er så å si intakt. Her er ikke noe fradrag, og bortsett fra tilføyelsen «elskede» i vendingen «ved din elskede sønn» (fra 1688) og tilføyelsen «Vi ber deg at du nådig vil» og «mot våre fiender» (fra 1887) er den så ren gammelkirkelig som norsk språkdrakt kan tillate det. Videre framgår det av denne sammenligning at skjønt ovennevnte «oratio» ikke er noe klassisk eksempel, men valt for den underlige skjebnes skyld, så er kollektene av i dag av samme struktur som i den gamle kirke, nemlig: 1. Tiltalen. 2. De grunner som gjør at man kan regne med bønnhørelse — ofte i lovprisnings form. 3. Selve bønnen — oftest med gjenklang fra perikopen. 4. Avslutningen, som alltid er en lovprisning, en direkte arv fra gamlekirken.

For «tilbedere i ånd og sannhet» er det ikke uvesentlig hvorledes tiltalen er formet. I den eldste kristne kirke vender de egentlige kultiske bønner seg alltid til Gud, de er bønner til Faderen i Jesu navn (Didaché). Alt på konsilet i Hippo (393) ble det bestemt at de gudstjenestlige bønner alltid skulle være rettet til Faderen. Senere kollekter ble allikevel, for Vestens vedkommende endog i stor utstrekning, rettet til Sønnen, ingen dog til Den hellige ånd. Luther rettet sin bønn både til Gud og Kristus, et uttrykk for hans samsyn av de begge personer i guddommen. Denne tradisjon finner vi bevart til denne dag.

Av vår Tekstboks kollekter er der ingen som er rettet til Den hellige Ånd. Til Kristus vender bønnene seg på palmesøndag, skjærtorsdag, Kristi himmelfartsdag og på pinsedag, men bortsett fra skjærtorsdags-kollekten — som er en ren Kristus-bønn — understrekes dog alltid Sønnens avhengighet av Faderen ved tilføyelser som «Guds sønn» (palmesøndag) eller «du allmektige Guds sønn» (Kristi himmelfartsdag og pinsedag). Alle andre kollekter er rettet til Faderen, og har i de aller fleste tilfelle denne formen: «Herre Gud, himmelske Far!» (1. søndag i advent med flere). Ofte blir Fader-navnet sløyfet og Gud tiltales som «Evige, allmektige» (søndag etter jul), «Allmektige, evige» (3. søndag etter Kristi åpenbarings søndag) eller «Evige, barmhjertige» (6. søndag etter Kristi åpenbarings søndag).

Når det gjelder de grunner som gir den bedende i kollekten rett til å be, og det som bønnen i det hele tatt bygger på, skjedde det med reformasjonen en forandring. For skjønt Luther erklærte de fleste av de gamle kollekter for kristelige (W. A. 22, 235), var det

dog umulig for de evangeliske å påberope seg Maria, helgnene og alle deres fortjenester, for ikke å nevne ens eget personlige bønneliv og utholdenhet i bønn. Den gamle allehelgenskollekten f. eks. ble derfor sløyfet i sin helhet. Ut fra den nyvunne erkjennelse av at bønnen hverken krevde noen verdighet eller innbrakte fortjeneste, ble det til at man i kollektene påberopte seg Guds løfte, hans ære, hans nåde osv.; men særlig ble det å anføre de kristne grunnsannheter som f. eks.: «. . . Du som lot din sønn komme til verden» (3. søndag i advent), «. . . du som har gitt oss den hellige dåp» (4. søndag i advent). Også annet enn åpenbaringskjensgjerninger påberoper vi oss i våre kollekter, nemlig f. eks. fra det alminnelige liv: «. . . Du som av nåde har satt en kristelig husstand iblant oss» (1. søndag etter Kristi åpenbarings søndag).

Reformasjonen brakte også en annen forandring med seg når det gjelder kollektene. Mens selve innholdet i bønnen tidligere var formet i mer alminnelige vendinger som: «Allmektige, evige Gud, se nådig til vår vanmakt, og rekk ut din majestets høyre til vår beskyttelse. Ved vår Herre Jesus Kristus» (3. søndag etter Kristi åpenbarings søndag), brakte Luther, og senere flere med ham, bønnen i samklang med søndagens evangelium. Dermed er vi ved de såkalte «tekstkollekter», bønner som er født ut av det som perikopen vil ha sagt. Reformatorene har ikke oppfunnet denne form for bønn. Forsøket på å sammenfatte teksten og dens budskap til et kort bønnesukk går dypt inn i mellomalderen, f. eks. finner vi det hos Erasmus. Første gang en slik «tekstkollekt», hvor altså bønnestoffet blir tatt fra perikopen, kom inn i vår alterbok, var ved P. Palladius' «Alterbog» av 1556. Ved siden av de gamle latinske kollekter, som er oversatt til dansk, satte han inn en ny kollektrekke. Denne ordning med to kollektrekker var ikke ment slik at man, som i den romerske messe, skulle lese dem etter hverandre. Det var alternative bønner, kollekter etter fritt valg, slik at man snart leste den gamle kollekten «oc under tiden denne» dvs. den nye kollekt, en bønn som, selv om den er uavhengig av epistelen for dagen, dog er klart og markant avhengig av evangeliet. Til å tydeliggjøre forholdet tar vi for oss den gamle katolske kollekt og den nye alternative fra midfaste søndag hvor evangeliet er Joh 6, 1—15, Jesus som gir folkeskaren mat.

Den gamle kollekt:

> «O almægtige Gud, vi beede, unde det at vi som for vor Handlings Forskylding nu plages, maa komme til Vederkvægelse af din Naades Husvalelse ved vor Herre Jesum Christum etc.»

Den nye kollekt:

> «Herre Gud, himmelske Fader, som haver formedelst din Søn i Ørkenen rigelig bespiset fem tusende Mænd, foruden Kvinder og Børn, med fem Brød og to Fiske, vi bede dig være ogsaa naadelig hos os med din Velsignelse, bevare os fra Gerrighed og Sorg for Næring osv.»

Sammenligner vi disse nye kollekter med de katolske, er det ikke bare alluderingen til teksten som springer en i øynene, de er også meget lengre, enda de gamle var blitt noe forlenget ved oversettelsen i 1539. De begynner nesten alle med samme vending, og mens de gamle hadde en alminnelig doksologi som avslutning, mangler de yngre denne, og de slutter gjerne med et enkelt «Amen».

Til en alminnelig karakteristikk av disse nye bønner, tillater vi oss å sitere Althaus: «De er fri for allegori og kunstferdige utbroderinger. Der er ikke spor av åndrik refleksjon. Der er enkle tilpasninger til det bibelske stoff, sikker utmeisling av den religiøse gehalt og den enklest mulige anvendelse. I en form av takk og bønn blir de lett tilegnet av menigheten. Dermed blir det riktignok et visst stereotypt preg. De samme grunntanker går igjen, nesten i ordrette vendinger. Regelmessig betones Ordet som nådemiddel, gjentas bønnen om Den hellige ånd og oppholdelsen i troen ved den, om beskyttelse fra djevelen, om vern i anfektelse, om fornyelse av livet og bevaring til salighet. Ser man på de nye bønners vokabular og ordskatt, vil man legge merke til et forholdsvis snevert ordapparat i kollektene. Noe som er av stor pedagogisk betydning, og som viser forfatterens nøkternhet til forskjell fra de etterfølgende tiders ordrike og blomstrende tekstkollekter» (s. 208 ff.).

Vi vet ikke om prestene til å begynne med foretrakk de gamle eller de nye kollekter, men at de nye ble tidlig brukt som slutningskollekter vet vi fra en bemerkning i en senere utgave av alterboken, i hvert fall ble de nye helt sikkert de eneste kollekter fra utgaven av 1580. Da er på få unntagelser nær de gamle kollekter forsvunnet, og det eneste vi har igjen som gammelt arvegods, er «invocatio»-en og «clausula»-en som nå er innarbeidet i den nye kollekt.

«Clausula»-en eller «Conclusio» lyder som bekjent slik: «Per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti, Deus per omnia saecula saeculorum.» Fra hvilken tid denne arv skriver seg, kan vi ikke nøyaktig si, dog gjenfinnes et stort antall bønner i Mis. Rom. i flere Sacramentaria på 500-tallet. Ja, så langt tilbake finner vi dem som i en liten samling bønner bestemt til privat bruk på Leo I's tid

(440—461). Vi vet også at Augustin (ca. 400) i sin høyt oppdrevne måte å slutte en preken uventet og brått på, gjerne brukte en kraftig sluttakkord. Den besto ofte av et bibelord, men også i en doksologi eller en liturgisk formet bønneformel der lød: «— — Ved Jesus Kristus Guds sønn, vår herre, som lever og regjerer ved ham i den Hellig ånds enhet, Gud fra evighet og til evighet. Amen.» (Brilioth: «Predikans Historia» s. 257.)

Denne høytidsfulle avslutning på kollektene har vi bevart til denne dag. Der er bare kommet små karakteristiske tillegg, nemlig den ubestemte artikkelen (ikke tallordet «én») og adjektivet «sann» i vendingen «en sann Gud» fra reformasjonstiden (Alterbogen av 1556) og adjektivet «elskede» i vendingen «elskede sønn» fra ortodoksien (Baggers Alterbok av 1688). (Cfr. min artikkel «En og een i Alterbok og Tekstbok» L. K. nr. 10 1948.)

Skjønt det ikke er vanlig at alterbøker og bønnebøker inneholder opplysninger om hvem som er forfatteren til de enkelte bønner, inneholder dog Alterbogen av 1556 denne opplysning: «— — Er her ocsaa set tho Collecter for huer Epistel — — — den anden er udset aff Viti Theodori postil — — —.» Om vi således er ubekjent med forfatteren til de gamle latinske bønner, er det opplagt at opphavsmannen til våre nye reformatoriske kollekter er Luthers venn og medarbeider Vitus Theodorus. Han er medunderskriver av de Schmalkaldiske artikler og andre reformatoriske skrifter, prest i Nürnberg, og en fremragende predikant med en utpreget billedskapende evne. Et talent han forsto å utnytte gjennom tallrike eksempler til belysning av de nyvunne evangeliske sannheter. Hans dype og grundige skrift: «Wie man zum gebet sich recht schicken soll» (1543) vitner om en begavet personlighet som er godt inne i bønnens skole og all sjelesorg. Noe som også viser seg i de bønner han føyer til hver preken i de to skrifter som han ga ut i året 1546: «Summaria Christlicher lehr, für das junge volck u. s. w.» og «Kinderpredig, von Aduent bis auff Pfingsten». «Kinder-predig» er ikke en vanlig barnepreken à la biskop Lunde, men prekener for «Kinder Gottes». I «Summaria», som er bestemt for ungdom, finnes flertallet av alle kollektene i «Kinder-predig»s tre deler. Også de korte bønner skal etter V. D.s tanke «tjene de unge folk til bønneøvelser», og i bønneform skulle de på en lett måte innprente seg søn- og helligdagenes evangelium.

Skjønt de således ikke var bestemt til kirkelig bruk, fikk de dog ved sin enkelhet og klarhet og høvelige liturgiske tone enkeltvis og litt etter litt innpass i forskjellige tyske agender inntil de i sin helhet fra 1580 finnes i en del tyske kirkeordninger.

Innen disse bønner nådde fram til full kirkelig anerkjennelse i opphavsmannens hjemland, fikk de imidlertid sin fulle utnyttelse i Danmark—Norge i Peder Palladius' Alterbog av 1556. Den knappe tid mellom bispemøtets beslutning om å overdra P. utgivelsen av en alterbok, nemlig fra 1555 og til 1556, og den måte hvorpå P. P. løste problemet med en dansk-norsk oversettelse av de gamle latinske kollekter, gir oss grunn til å anta at P. P. ikke selv har oversatt V. D.s bønner, men brukt en oversettelse som allerede forelå.

Allerede før Alterboken av 1556 forelå der nemlig for P. P. to oversettelser av de gamle latinske bønner. Den ene har vi i Frands Vormordsens Messe-Haandbog fra 1539, og den annen i et sannsynligvis noe utvidet opptrykk av den tapte salmebok av Hans Tausen fra 1544 og utgitt som «En ny Psalmebog» i 1553. Av disse kollekter følger ikke P. P. «Haandbogens», men «Psalmebogens», og det så å si ordrett både gjennom godt og ondt. Før Alterboken av 1556 forelå der også oversettelser av V. D.s skrifter, nemlig en håndskrevet parafrase over bønnene i «Kinderpredig» av Hans Tausen, fra hans biskoptid i Ribe (1542—1561), og *Nicolai* Palladius' trykte oversettelse av «Summaria» i 1552, og endelig Peder Tidemands oversettelse av «Kinderpredig» i 1556. Hvilken har så P. P. brukt?

Lis Jacobsen mener å kunne påvise at når det gjelder plaseringen av de enkelte kollekter har P. P. i stor utstrekning fulgt ordningen i Hans Tausens Parafrase, men på kollektenes ordlyd har denne ikke hatt noen innflytelse. Derimot mener hun å kunne vise at der ikke består noe forhold mellom Peder Tidemands oversettelse av «Kinderpredig» og Alterbokens kollekter, dennes ordlyd tilskriver hun Peder P., dog således at han ikke har tatt dem direkte fra V. D.s Postil, men tatt dem fra en eller annen tysk Agende eller kollektsamling.

Imidlertid er Peder P.s personlige deltagelse i oversettelsen av disse kollekter nylig blitt bestridt av K. Gierow. I sin foran siterte bok av 1948 påviser han nemlig først at når Lis Jacobsen kommer til foran nevnte resultat, skyldes det at hun bruker feilaktig sammenlikningsgrunnlag. Hun ser nemlig helt bort fra Nicolaus P. — P. P.s bror — og hans oversettelse av V. D.s «Summaria», trykt i Wittenberg i 1552, en bok han introduserer for sine menigheter i Lund stift, og anbefaler brukt ved gudstjenesten. Etter en nøye og interessant jevnføring, som vi ikke kan komme inn på her, kommer Gierow til det resultat at det er brorens oversettelse som Peder P. bruker i Alterbokens nye kollektrekke både når det gjel-

der valget av de enkelte kollekter og deres form. Overensstemmelsen mellom Alterbogen og «Summaria» er i alle henseender påtagelig. Det kan derfor gjennom Gierows undersøkelse fastslås at Peder P.s andel i Alterbogens nye kollektrekke har vært ubetydelig. Det er i alt overveiende grad Nicolaus P.s oversettelse av Dietrichs «Summaria» som har måttet avgi stoffet til denne bønnesamling. Selv om man nok må bestride at Lund-bispens oversettelse er et direkte forarbeid i påvente av en ny reformatorisk alterbok, kan det dog ikke nektes at det er hans hånd som har ført V. D.s bønner inn i brorens Alterbog av 1556, og dermed gitt et egenartet bidrag til vår gudstjenestes historie.

At denne brødrene Palladius' gjerning ikke kom til å føres videre fram til våre dager skyldes en senere utgave av Alterbogen, og de forskjellige revisjoner i den anledning.

Da Peder P. døde i 1560 ble Hans Albertsen hans ettermann på Sjællands bispestol. Også han tok fatt på et arbeid med å forbedre gudstjenesteordningen, og allerede 1564 forelå fra hans hånd en revidert utgave av alterboken. Hvordan dette arbeidet så ut, er vi avskåret fra å ha noen mening om, da det bare er titelbladet og et blad til som er bevart for etterslekten, men man går ut fra at hans arbeid faller sammen med det bilde av Alterbogen vi får gjennom 1574-utgaven. Med titelbladet med forordet fra 1564 og denne 1574-utgaven som grunnlag konstaterer Gierow at Albertsens arbeid med Alterbogen bl. a. besto i å forbedre og formere kollektene. De gamle romerske kollekter foreligger nå i en grundig omarbeidet form, likeså den yngre kollektserien fra V. D.s hånd. Og som P. P.s delaktighet i kollektene fra 1556 blir Hans Albertsens arbeid med kollektene fra 1564 og 1574 redusert til det ubetydelige. Det viser seg nemlig at Albertsen har overlatt dette arbeidet til den på hans tid mest kyndige på dette område, Peder Tidemand — prest og kjent oversetter av bibelske og reformatoriske skrifter —, og i revideringen av kollektene har Tidemand ikke benyttet Nicolaus P.s oversettelse av bønnene fra «Summaria», men sin egen oversettelse av bønnen fra «Kinderpredig». Det rår således ingen tvil om at det er Peder Tidemands oversettelse av V. D.s bønner, tatt fra «Kinderpredig», som lever videre i dansknorsk gudstjenesteliv. (Cfr. for øvrig domprost dr. Lindquists opposisjonsinnlegg: «Evangelisk bønelitteratur i Danmark». Kirkehistoriske Samlinger 1949. S. 174 ff.)

De har dog ikke levd videre i sin opprinnelige form. Ikke bare redaksjonelt er de pusset på. De har beholdt sin tekstbetonte korpus, men innledningen er blitt stereotyp, og avslutningen er blitt

noe utvidet. V. D.s bønner har gjerne denne innledningen: «Almectige Gud, Himmelske Fader», «O Herre Gud, osv.» eller bare «Almectige Gud osv.», men nå er det på få unntagelser bare denne fra Rom overtatte innledning: «Herre Gud, himmelske Fader!» Slutningsvendingen i V. D.s kollekter er gjerne variert, men lyder oftest slik: «— — men bliffue euige salige ved hannem/amen.» Nå er som tidligere nevnt slutningen den doksologi som de gamle latinske kollekter tonet ut i.

Disse forandringer foreligger som fullbyrdet kjensgjerning i Poul Madsens utgave av Alterbogen i 1580. Poul Madsen, som har hovedæren for «Fredrik II bibel» med bl. a. Luthers fortaler og «Viti Theodori Summarier» fra 1589, ble nemlig Hans Albertsens etterfølger på Sjellands (Københavns) bispestol, og som sin forgjenger tok også han fatt på en revisjon av Alterbogen. I et, på latin forfattet, forord, gjør han selv rede for sin hensikt, og forteller bl. a. at han har gjort visse forandringer, især med hensyn til kollektene. På få unntagelser nær har han nemlig sløyfet de gamle romerske kollekter og beholdt bare én kollektserie. Denne består nesten utelukkende av de av V. D. forfattede og av Peder Tidemand oversatte bønner, men med bibehold av den gamle latinske innledning og avslutning, akkurat slik som vi har dem i dag.

Opp gjennom årene kom der stadig nye utgaver av Alterbogen, og alle bærer de Peder Palladius' navn. Den siste reviderte utgaven som kom ut under P. P.s merke, var den av 1669, for med Ritualet av 1685, som Christian V forordnet, skaptes grunnlaget for en helt ny utgave av alterboken. Som Ritualet ble også Alterbogen besørget av den unge Sjellands-bispen Hans Bagger. I sin utgave av Alterbogen i 1688 sløyfet han de tidligere fortaler av Peder P., Hans A. og Poul M., og erstattet dem med en ny lengre fortale forfattet av ham selv, hvor han bl. a. forsvarer den høykirkelige liturgi. Mens den øvrige bønnelitteratur er preget av tidens bombastiske stil, har Bagger dog latt kollektene få beholde sin lapidariske og kjernefulle form, sammen med perikopene er kollektene uten vesentlige forandringer overført fra den gamle Alterbog. Den strøm av polemiske ytringer som går gjennom ortodokstidens andaktslitteratur, har Alterboken også lykkelig unngått. Det eneste merke på at våre kollekter har passert ortodoksitiden er tilføyelsen «elskede» i vendingen «— ved denne din elskede Sønn», med dermed klinger jo Skriftens eget ord så klart igjen, Guds røst ved Jesu dåp.

Baggers Alterbog ble Danmark og Norges alterbok gjennom 200 år. Tross forskjellige «Forsøg til en forbedret Plan af den udvortes

Gudstjeneste» (Bastholm 1785) og den liturgiske frihet prestene tillot seg under rasjonalismen, bevarte Baggers Alterbog sin autoritet i Danmark like til 1895. For Norges vedkommende fikk vi en fullstendig revidert «Alterbog for den norske Kirke» 14. februar 1889. Men innen denne alterboken så dagens lys ble Kirkedepartementet ved kgl. res. av 1887 bemyndiget til å foreta en lempelig revisjon av kollektene. Det var statsråd Jakob Sverdrup som var den drivende kraft, og sammen med ham satt i komitéen: biskop Essendrop, tidligere biskop Grimelund, biskop Smitt, professor A. Chr. Bang, lærer ved det praktisk teologiske seminar Gustav Jensen og tredjeprest Andreas Hansen.

I forordet til «Tekstbog for den norske Kirke» er der ikke nevnt noe om i hvilken grad eller på hvilken måte man har revidert kollektene. En sammenligning med de tidligere kollekter viser at det hele nærmest har vært en språklig revisjon, og en tilføyelse av et mindre antall nye kollekter på de spesielle norske dager 17. mai og Olavsdagen. De nye kollekter ble med den nye tekstboken tatt i bruk 1. søndag i advent 1887.

Tekstboken av 1887 var så i bruk til den ved kgl. res. av 5. juli 1918 ble avløst av en ny utgave. Mot slutten av dette arbeidet var biskop Støylen med, men hovedansvaret og mannen som preget det hele var daværende stiftsprost Gustav Jensen. Revisjonen er meget varsom, det er nærmest lempet på språk og stil, og i en del kollekter er der gjort mindre tilføyelser. Av saklige endringer kan nevnes at kollektene på 5. søndag etter trefoldighet er rettet fra en bønn til Kristus til en bønn til Gud. Kollekten på palmesøndag er derimot endret fra en bønn til Gud til en bønn til Kristus. Kollekten på 27. søndag etter trefoldighet er nå flyttet til 6. søndag etter Kristi åpenbarings søndag, og de to kollekter gjort avhengige av hverandre etter som det vil bli den ene eller den annen av de to søndager i kirkeåret.

Hvis vi tar en *oversikt over de nå brukte kollekter* slik vi har dem i Tekstboken av 1918, vil vi finne følgende:

Av ukjent opprinnelse har vi kollektene på allehelgensdag, en bønn forfattet på reformasjonstiden, og 26. søndag etter trefoldighet med sterkt islett fra Bagger.

Fra Romer-missalet har vi bare 3. søndag etter Kristi åpenbarings søndag. (Så uten enhver liturgisk forbindelse med den gamle kirke er vi da heller ikke på dette området.)

Av alle de kollekter vi har fra Veit Dietrichs «Kinderpredig» av 1546 er følgende bevart uten tillegg og fradrag: 4. søndag etter Kristi åpenbarings søndag. Fastelavnssøndag. 2. søndag etter påske.

2. pinsedag. 7. søndag etter trefoldighet. 13. søndag etter trefoldighet. Bare med én tilføyelse har vi juledagskollekten, trefoldighets søndag og 21. søndag etter trefoldighet. Resten av disse kollektene er mer eller mindre forandret.

Fra Baggers Alterbog av 1688 er disse originale: 2. juledag (Stefanus' dag, dvs. 3. rekke), søndag etter jul og bots- og bededag (den siste dagen ble jo fastlagt ved kgl. res. 27. mars 1686).

Av originale kollekter fra Tekstboken av 1887 har vi følgende: 2. juledag, 27. søndag etter trefoldighet, 17. mai og Olavsdagen.

Av originale kollekter fra Gustav Jensens hånd i 1918-tekstboken finner vi nyttårsdag og kollekten på høsttakkefesten.

Alle øvrige kollekter i vår tekstbok bærer mer eller mindre preg av å ha gjennomlevd en historie. Hvordan historieforløpet i fremtiden vil bli for våre kollekter, er det ikke godt å spå om. I en tid med voksende liturgisk forståelse og med liten tid til lengre gudstjenstlige samvær, vil det imidlertid være å frykte at blikket rettes mot våre kollekter som det ledd i vår gudstjeneste som uten større skade kan sløyfes, spesielt hvis man gjør inngangsbønnen obligatorisk og får med et nådestilsagn. Der er alt røster som taler for dette. Det liturgisk anstøtelige i at kollekten helt uforberedt foregriper skriftlesningen understreker på saklig grunn behovet av å få en forandring her. Dog ville det være synd både mot de ærverdige kollekter og mot menigheten om de forsvant helt sporløst. Det slektene har sukket i bønn gjennom kollektene, burde også vi kunne gjøre, og den skole i tilbedelse som de gir oss, skulle vi helst ikke unndra oss, vi rastløse og evneløse bedere. Om vi finner det rett både ut fra liturgiske og tidsøkonomiske grunner å sløyfe kollektene i vår gudstjeneste, bør de dog ikke gli ut av vår tekstbok. Tvert imot bør vi gjøre alt for å bevare dem der, og søke å føye nye til for hver av tekstene ved de øvrige tekstrekker, og så plasere våre kollekter der de opprinnelig hadde sin plass, etter skriftstykket, som et naturlig uttrykk for takknemlighet mot den «allmektige, evige Gud», og en bønn til ham etter det nødvendige som skriftstykket lærer oss å be om, oss til gagn og Gud til ære. Slik kunne vi kanskje også få en «Tekst- og bønnebok for den norske Kirke» med ærverdig kirkehistorisk kontinuitet, gudssamfunn for slekten i dag og kraft til slekten av i morgen.

LITTERATUR

Første Peters-brev tolket av Lyder Brun. Oslo 1949. H. Aschehoug & Co. 232 s.

Til sine tidligere kommentarer over Lukas-evangeliet (1933) og over Jakobs brev (1941) har professor Brun nå også føyd ovennevnte tolkning av Peters første brev. Den utmerker seg ved de samme fortrin som kjennetegner hans forfatterskap i det hele: omfattende kjennskap til den nyere litteratur, sindig avveining av de forskjellige oppfatninger, sunn eksegetisk common-sense, religiøs samfølelse med forfatteren og en klar og veltalende framstilling. Ved siden av den egentlige fortolkning har kommentaren en innledning «til orientering» (s. 9—16), et utførlig ekskurs om «Kristi Helferd» (s. 188—202), og et «Tilbakeblikk», der de egentlige innledningsspørsmål blir nærmere behandlet (s. 203—232).

Karakteristisk for L. Bruns eksegetiske metode er den utstrakte bibelteologiske begrepsbestemmelse som både er innarbeidet i selve fortolkningen og ledsager den i form av ekskurser. Sammen dermed henger at forfatteren tar langt mer hensyn til alle nyere bibelteologiske og religionshistoriske publikasjoner enn til de eldre fortolkere av teksten. Denne metoden har selvsagt sine fordeler. Men jeg kan ikke se annet enn at den også har sine farer, ikke bare den som de spesielle ekskurser så tydelig illustrerer, nemlig at der opphopes en hel del eksegetisk ganske likegyldig språk- og religionshistorisk stoff, men også den at argumentasjonen ut fra konteksten, som eksegetisk skulle være den primære, trenges mer tilbake. Denne fare er blitt særlig stor under den tradisjonshistoriske metodes herredømme. Brun er ennå konservativ nok til å bevare likevekten mellom de bibelteologiske og de kontekstmessige hensyn, men en kunne nok ha ønsket en til dels sterkere tilgodeseen av de siste.

Stort sett faller de eksegetiske resultater Brun kommer med, sammen med de vi kjenner fra de fleste nyere kommentarer. Det gjelder også et så omstridt sted som 1 Pet 3, 18—22, Kristi nedfart til dødsriket eller, som B. med et nylaget og mytologisk belastet uttrykk sier, Kristi *helferd*. Som Odland — hvis avhandling i Norsk teol. tidsskrift i 1901 merkelig nok ikke er nevnt — og P. Madsen avviser B. både den gammellutherske tolkning at her

tales om en domsforkynnelse for de fortapte, og den av Augustin og flere nyere utleggere (bl. a. Spitta og Wohlenberg) hyllede oppfatning at der siktes til en forkynnelse av den præeksistente Kristus gjennom (Enok eller) Noah for de falne engler eller syndflodsgenerasjonen, og hevder med gode grunner at det dreier seg om en evangelieforkynnelse av den oppstandne Kristus i dødsriket for den en gang vantro syndflodsslekts mennesker. Hans forkynnelse for disse en gang ulydige, nå fengslede ånder er da nevnt som et eksempel på frelsens universalitet: *endog* for disse er den blitt forkynt (s. 130—139). Det spesielle ekskurs om «Kristi helferd» gir et meget instruktivt og interessant tilbakeblikk på oppfatningen av descensus-leddet i gammel og ny tid. Brun skjelner her mellom forkynnelses- og seiersmotivet.

Når det gjelder *innlednings*-spørsmålene slutter B. seg etter vår mening altfor uforbeholdent til den nå alminnelig rådende oppfatning at adressatene ikke er jøde- men hedningekristne, og dette volder naturligvis en viss vanskelighet for å anta at apostelen Peter er forfatteren av brevet. Noen avgjørende innvending mot dets ekthet behøvde dette moment riktignok ikke å være, særlig dersom man forstår brevets slutning så at *Silvanus*, Paulus' gamle medarbeider, ikke bare er skriver eller overbringer, men redaktør av vårt brev. Brun selv tolker også «ved Silvanus» 5, 12 som et uttrykk for at «brevet er skrevet av Silvanus på Peters vegne eller i hans navn» (s. 184), og erkjenner at «Silvanus-hypotesen gir en både mulig og forsvarlig forklaring av det preg som 1 Pt. bærer, og det dess mer jo større man anslår S.s andel i utformingen av brevet» (s. 225). Men han helder allikevel mest til hypotesen om Peters første brevs pseudonymitet og avfattelse i 70-årene, som «alt i alt gir den mest tilfredsstillende løsning av de vanskeligheter som knytter seg til forfatter- og dateringsspørsmålet» (s. 230). Noen plausibel forklaring på innførelsen av et fremmed forfatternavn og den dobbelte pseudonymitet som henvisningen til Silvanus ved siden av Peter innebærer, har Brun dog ikke formådd å gi oss. En så problematisk pseudonymitet som Jakobs-brevets kan i hvert fall ikke brukes til støtte for at også 1 Pet skulle være pseudonymt.

Lyder Bruns kommentar er dessverre blitt for vidløftig for det alminnelige studenterbehov. Fra pedagogisk synspunkt ville en fortolkning som mer svarte til den eldre kommentartype, ha vært å foretrekke. Men hans bok er i alle fall en meget verdifull tilvekst til vår eksegetiske litteratur og, idet den så allsidig og dyktig griper inn i den moderne internasjonale diskusjon om 1 Pet, til ære for norsk teologi også i utlandet. *O. M.*

KRISTENDOMMENS ABSOLUTTHET

FOREDRAG FOR STUDENTER I OSLO UNIVERSITETS GAMLE FESTSAL FREDAG 29. APRIL 1949

Av Olav Valen-Sendstad.

Blant alle de oppgaver en foredragsholder kan få, er det ikke så mange som er vanskeligere enn å tale om kristendommens absolutthet. Ikke bare er begrepet «kristendom» meget mangetydig, men dertil kommer at begrepet «absolutthet», betraktet for seg selv og alene, rommer et kjempekompleks av problemer — noe enhver kan overbevise seg om ved å studere absolutthetsproblemets faser i min doktoravhandling «Virkelighet og virkelighetsforståelse», Bergen 1948. — La oss betrakte utsagnet: «Kristendommen er absolutt». Uten tvil lar det seg gjøre å gi ordene «kristendom» og «absolutt» slike tolkinger at dette utsagn blir det rene nonsens. Jeg kan godt si at det er en stor oppgave bare å fastslå de betydninger av disse ord som gjør utsagnet til nonsens. Men det er også nettopp disse «nonsens-betydninger» kristendomsfiender pleier å godta når de vil dra til felts mot talen om kristendommens absolutthet. Personlig lar jeg meg ikke så snart imponere av slike foredragsholdere og forfattere, for jeg kjenner teknikken, og hvis noen vil ha resepten på å lage et foredrag eller en bok med det for øye å vise at det er nonsens å tale om kristendommens absolutthet, så kan de her få den av meg. Den lyder: For å vise at det er en absurditet å kalle kristendommen absolutt, utvelger man en serie ordbetydninger for ordene «kristendom» og «absolutt» som fører til *selvmotsigelser* i utsagnet «kristendommen er absolutt». Dermed har man nemlig redusert utsagnet ad absurdum. Eksempelvis kan man utvikle en nonsens-betydning på følgende måte: «Alt som eksisterer, opptrer i relasjoner. Det som opptrer i relasjoner, er relativt, mens det absolutte er relasjonsløst. Kristendommen eksisterer og opptrer i relasjoner, og er altså relativ. Å si at noe som er relativt, er relasjonsløst (absolutt), er en selvmotsigelse. Ergo er det nonsens at kristendommen er absolutt.» — Men man må være temme-

lig naiv om man innbiller seg at problemet lar seg avferdige med denne lettvinte resept. Det vil nemlig alltid være tilbake noen ordbetydninger ifølge hvilke det gir god og saksvarende meningsfylde å si «kristendommen er absolutt». Men resepten for å finne disse ordbetydninger kan ikke læres bort. Den er det hjertes hemmelighet som elsker Jesus Kristus.

La oss begynne med å presisere betydningsinnholdet av ordene «kristendom» og «absolutt» med det for øye å finne nettopp de betydninger som gjør det naturlig saksvarende og objektivt riktig å si: «Kristendommen er absolutt.» Og la oss begynne med spørsmålet?

Hva er kristendom?

Fra et akademisk synspunkt tilhører kristendommen den generelle klasse «historisk foreteelse». For den er jo eminent historisk først og fremst i og med profetene, Jesus Kristus og apostlene — og dernest i og med kirken og dens historie. Videre tilhører kristendommen den klasse historiske foreteelser som kalles «religion». Vanligvis sier man jo: Kristendommen er en religion. Som historisk religion er den da videre gjenstand for historisk forskning i de såkalte religionsvitenskaper, så som religionshistorie, religionspsykologi og religionsfilosofi. Og da blir jo spørsmålet naturlig nok: Har det overhodet noen mening å kalle en religion absolutt framfor de andre? Hva er i tilfelle de målestokker og kriterier ifølge hvilke man fremhever kristendommen som absolutt? Er ikke hele dette problem løst ved at man putter kristendommen opp i sekken «religion» og derved lar den forsvinne i religions-klassifikasjonenes gjennomførte relativismer?

Nå er det visstnok i de siste par hundre år blitt «god tone» og «konvensjon» å omgåes kristendommen på denne måten, og dermed eo ipso redusere absolutthetsproblemet ad absurdum. Det er bare den hake, at «god tone» og «konvensjon» ingenlunde er absolutt, men høyst relativ og tidsbetinget sannhet. Det som er «god tone» i en tid, kan for en annen tid være slettest tenkelige tone. Det har vi så ofte sett. Og jeg tillater meg derfor den luksus å sette et meget skeptisk spørsmålstegn ved den form for «god tone» å avferdige kristendommens absolutthet ved å putte den oppi sekken «religion», en sekk som ved nærmere ettersyn inneholder meget mer ontologisk, logisk, etisk og psykologisk *usannhet og villfarelse* enn sannhet om Gud og mennesker. — Men la oss nå en gang se hvordan kristendommen geberder seg i denne sekken som heter «religion».

Som bekjent kan man definere også begrepet «religion» på

mange måter. Men la oss ta en velvilligst mulig definisjon, og si: Religion er en manifestasjon av menneskets trang til og form for å dyrke et oversanselig vesen, med sikte på et lykkelig jordeliv og et evig liv etter døden. Denne definisjon dekker utvilsomt bestanden i de fleste såkalte høyere religioner, og også i mange lavere religioner. *Den dekker imidlertid ikke kristendommen.* Og jeg kjenner ingen alminnelig definisjon av begrepet religion som i like grad dekker religionene og kristendommen. Alle felles definisjoner kommer her til kort. Det underlige er nemlig at kristendom *ikke* primært gir seg ut for å lære menneskene å dyrke Gud, men primært gir seg ut for det *motsatte:* den gir seg nemlig ut for å være en selvåpenbaring av Gud som kunngjør for mennesket at *Gud søker etter mennesket* — uansett dets former for gudsdyrkelse — *for å bringe dem inn i sitt evige samfunn.* Og dette gir kristendommen seg ut for å være både i GT og NT idet profetene, Jesus og apostlene skarpt skjelner mellom to sider i åpenbaringen: *lov og evangelium.* Og her må jeg få bli en smule «teologisk» :

Loven nemlig, altså de etiske bud og normer, har kristendommen i meget stor utstrekning felles med de fleste religioner. Man kan derfor nok si at gjennom åpenbaringen blir lovens etiske prinsipper renset, befridd fra mange ufullkommenheter som kleber ved almenmenneskelig etikk, og det etiske ideal blir i kristendommen eksplisert i sin fullkomne og uovertrufne opphøyethet. Men man kan ikke si at *loven* bringer noe prinsipielt nytt, en ny og fundamentalt endret innsikt i Guds og menneskers vesen i forhold til hva andre religioner bringer. Kristendommen spenner de etiske fordringer til det punkt der menneskelig streben, moralsk evne og etisk idealitet brister og sprenges. Men heller ikke et hår lenger. Så lenge kristendommen derfor oppfattes i lovens, i det etiskes kategori, så lenge hører også kristendommen uimotsigelig hjemme i den store sekken «religion», og kommer ikke ut av den. — Men her er det en hovedsak: Kristendom i streng forstand er prinsipielt *ikke* lov, ikke etikk — men er *evangelium,* nåde- og sannhets-åpenbaring til menneskets frelse og evige forløsning. Og det vil ikke si lære om hva eller hvordan *mennesket* skal gjøre, leve, handle til sitt beste her i verden og til sin egen frelse og forløsning for evigheten, men en selvåpenbaring av Gud om hva *Gud har gjort og gjør* i historisk tid ved sin Sønn til menneskets forløsning. Og nettopp derfor meddeler evangeliet en kunnskap som ikke finnes eller kan gjøres tilgjengelig noe annet sted: En gudserkjennelse som ikke formidles gjennom noen annen religion eller gjennom noen filosofisk, dialektisk eller mystisk «viten», men alene gjennom *evangeliet* i enkle,

jevne og menneskelige ord. Med en teoretisk-logisk terminus: *Evangeliet* er kristendommens eksklusive «differentia specifica».

Hva jeg her sier er ikke min personlige, subjektive verdidom, uttalt i beundring eller hengivenhet for Jesus Kristus. Hva jeg sier er en optimalt objektiv gjengivelse av hva *kristendommen selv gir seg ut for å være* — ved Jesus Kristus og apostlene. La meg bare anføre fire forskjellige, men særdeles klassiske sitater fra NT som åpenbart og klart tjener til en legitim definisjon av hva kristendom er.

> *Jesus* (Joh 3, 16): «Så har Gud elsket verden at han ga sin Sønn, den enbårne, forat hver den som tror på ham, ikke skal fortapes, men ha evig liv.»
>
> *Johannes* (Joh 1, 18): «Ingen har noensinne sett Gud; den enbårne Sønn, som er i Faderens skjød, han har forklaret ham.» (1, 14): «Ordet — d. e. den enbårne Sønn — ble kjød og tok bolig iblant oss, og vi så hans herlighet — en herlighet som den en enbåren Sønn har fra sin Far, full av nåde og sannhet.»
>
> *Paulus* (Gal 4, 4): «Da tidens fylde kom, utsendte Gud sin Sønn, født av en kvinne, født under loven, forat han skulle kjøpe dem fri som var under loven.»
>
> *Peter* (2 Pet 1, 16—17): «Ikke var det kløktig utenkte eventyr vi fulgte, da vi kunngjorde eder vår Herre Jesu Kristi makt og gjenkomst, men vi hadde vært øyenvitner til hans storhet. For han fikk ære og herlighet av Gud Fader, idet en sådan røst kom til ham fra den opphøyede herlighet: Dette er min Sønn, den elskede, i hvem jeg har velbehag.»

Felles i alle disse sitater er: De taler om en *selvåpenbaring av Guds person i ord og handlinger* på historisk sted og til historisk tid. Og denne selvåpenbaring er ikke et etisk system, ikke en samling etiske idéer, moralske bud og forskrifter, eller luftige verdibegreper, ikke en sum teleologiske og kosmologiske konsepter eller andre slags tvilsomme filosofiske innsikter, men ganske enkelt: Avsløring av Guds evige vesen, nåde og råd ved at Guds evige Sønn inkarneres og blir et bestemt historisk menneske, og som dette historiske menneske gjennomfører en evig, enegyldig, endegyldig og fullkommen forsoning og forløsning fra synden og døden. En bredere og mer detaljert redegjørelse for evangeliets innhold blir det dessverre ikke tid til her.

Nå er jeg klar over at det vil bli reist sterke innvendinger mot denne min definisjon av kristendommen, og særlig vil teologer fra de nyprotestantiske teologskoler være på pletten og si: Det går

dog ikke an å definere kristendommen så ensidig, under fullkommen bortseen fra det etiske og fra kirken som historisk-sosiologisk størrelse. Denne omsorg for etikken og kirken er rørende. Mennesket — også de nyprotestantiske teologer — er nemlig uhelbredelig moralistisk, og hvis man ikke passer godt på å snakke pent om etikken, så må man være forberedt på omgående å bli fremstillet som moralindifferent. Og jeg vil ikke engang nevne «kirken», dette kjælebarn for alle fordekte menneskedyrkere blant teologer som ved å tale oppløftet og deklamatorisk om «kirken» egentlig bare taler og tenker opphøyet om seg selv. For etter høykirkelig tankegang er det egentlig teologene som utgjør kirken. — Men la gå, hvor blir det da av de to kjælebarn: loven (d. e. etikken) og kirken? Hører ikke også de med innen rammen av det absolutte i kristendommen?

Merkelig nok gjør de *ikke* det.

Alt det som hører til *evangeliet* i streng forstand, handler bare om *Guds gjerninger*, nemlig hans gjerninger i hans forsyn, nådevalg, styre, menneskevorden, forsoning, rettferdiggjørelse, helliggjørelse, fullendelse og nådeformidling. Her har etikken ingen plass. For loven, etikken handler utelukkende om *menneskets gjerninger og sinnelag*. Og det er ifølge Bibelen ikke riktig det samme som *Guds* gjerning og *Guds* sinnelag overfor oss mennesker. Derfor hører etikken sammen med mennesket både *før* det er blitt en troende kristen og likeså *etter at* det er blitt en kristen, men ikke på sett eller vis hører etikken sammen med mennesket *idet det blir en troende*. I troens øyeblikk er all etikk suspendert! Og nettopp det er hovedsaken. Evangeliet retter seg til vår åndelige erkjennelse, og vi kommer til troen på overbevisningens vei. Men troen tilhører som sådan ikke det etiskes kategori. Den tilhører kategorien «personlighets-relasjon mellom Gud og meg på basis av Guds tale og min tillit til hans ord». Det er sant: Når vi er kommet til troen på Kristus, så følger derav også med indre nødvendighet et nytt sinn og en levende «etikk». Men merk vel: det etiske hos en kristen *følger av troen*. Derfor heter jo også den gode gjerning og det gudfryktige sinn «troens frukt» og «Åndens frukt» i Bibelen. Men det som følger av noe annet, kan umulig være absolutt. Det er deskriptivt og definitorisk avhengig og relativt. Derfor gis det ingen absolutt kristen etikk som er uavhengig av troens gjenstand og troens liv i vårt hjerte. Kristen etikk er tvers igjennom relasjonal til troen, troen er relasjonal til Ordet og Jesus — og Ordet og Jesus er den *basisvirkelighet som alene kan kalles absolutt*.

Nå kunne man her kanskje innvende: Men det vanlige er jo å hevde at den kristne etikk er absolutt, og det kan den vel være også om den er basert i en personlig tro på Jesus Kristus? Gjelder ikke budene og normene absolutt — dvs. ubetinget forpliktende?

Dertil vil jeg svare:

En riktig forståelse av det absolutt forpliktende i budene og normene betyr at man innser at Gud på dommens dag skal dømme oss etter *fullkommenhetskravet*. Denne innsikt er ensbetydende med den moralske fortvilelse. Enden på en absolutt norm-vurdering er m. a. o. fortvilelsen eller «døden under loven».

Nå har Jesus selv på det skarpeste fordømt det å ha teoretisk viten (kunnskap) om bud og normer uten å *leve* etter det. Kristen etikk er bare levende og sann om den realiseres. Hvis nå det å realisere en kristen moral i sitt liv bare var en funksjon av troen på Jesus, og altså en funksjon av «Kristus i oss», så ville et slikt menneske være syndefritt og fullkomment. Imidlertid gis det intet annet syndfritt menneske enn Jesus selv, og realiseringen av kristen etikk er ikke bare en funksjon av troen på Jesus, men i like grad en funksjon av troen i kamp mot det onde og i kamp mot en ond natur i oss selv. Realiseringen vil derfor alltid være av en så subjektiv karakter at det vil skifte nesten fra menneske til menneske i hvilken grad og forstand den etiske holdning er en funksjon av troen, av sedelig normkunnskap, av personlig redelighet i kampen mot det onde, av dominerende normbegreper i samtidens profane og «kristelige» samfunnsliv, osv. Dette er den dypeste grunn til at kirken i alle tider har vært meget varsom med å fiksere noe «kirkelig dogme» av rent etisk karakter. Det gis i denne forstand ingen absolutt kristen etikk uten i form av *Jesu eget forbilde*. Dvs. at *kristen* etikk ikke hviler i noe alment «bud» som kan løses fra Jesu person, og at den «absolutte norm» følgelig ikke ligger i noe «bud», men ligger i *Jesu person som forbilde*.

Fullkommenhetskravet sprenger all etikk på en sådan måte at det etiske ikke kan bli basis for vårt gudsforhold, men tvinger oss til å innse at gudsforholdet må hvile i en fundamental suspensjon av det etiske for isteden å kunne bli basert der hvor Gud selv baserer den: i hans forsoningsnåde og i den nåde som rettferdiggjør alene ved troen på Jesus Kristus. Da alene Jesu forbilde kan være basis for en deskriptiv og normativ kristen etikk, gis det sluttelig bare ett bud i den *kristne* etikk, nemlig Jesu bud: «*Følg meg!*» Alle andre bud og normer er i større og mindre grad fellseeie i alle religioner.

Likedan forholder det seg med «kirken».

«Kirken» er en historisk-sosiologisk størrelse. Dens historie er ikke avsluttet. Den er undergitt de både ideale og reale endringer som alt annet historisk. De «ideale» endringer samler seg om langsomme endringer gjennom stadige nye tradisjoners oppkomst, utformning og videreføring, og de «reale» endringer samler seg om de omskiftelser som foregår i samband med strukturendringene i det profane menneskesamfunn. Både prester og lekfolk tilhører så vel det kirkelige som det verdslige samfunn. Derfor er det umulig og uriktig å definere kristendommen ved *kirken.*

Det blir enda klarere av følgende overveielse: Åpenbaringen ved Jesus Kristus og apostlene er *endegyldig avsluttet,* og det å definere kristendommen ved Jesus Kristus og apostlene er derfor å definere kristendommen ved dens *basisvirkelighet* som ikke kan endres, omskiftes eller forandres. Vi kaller det «basisvirkelighet» fordi Jesus Kristus og apostlene går forut for og bærer alt som er betinget og avhengig av dem, mens denne «basis» selv ikke har sin avhengighet i noe annet enn den transcendente Gud, og dermed hviler i seg selv på ubegrunnelig og uutgrunnelig måte. *Kirken* derimot er ingen basisvirkelighet, den er *basert* virkelighet, basert på Jesus Kristus, profetene og apostlene (Ef 2, 20). Derfor er kirken en avhengig, betinget, uselvstendig og relativ virkelighet i historien. Kirken ville være absolutt bare hvis den *utelukkende* var en funksjon av Jesus Kristus og apostlene. Men det er den ikke. Den er en funksjon også av en mengde andre faktorer i det historiske menneskeliv. Det viser seg ikke minst i alt som heter tradisjonshistorie og vranglærehistorie. Lar det seg f. eks. tenke at en tradisjonshistorie som den vi møter i romerkirken, og som notorisk-konstaterbart på nær sagt alle punkter har ført denne kirke til brudd med innholdet og konsekvensene av åpenbaringen ved Jesus og apostlene, kan betraktes som en åndshistorisk funksjon alene av Jesus? Det påstår romerkirken selv. Men det er ikke desto mindre en absurd tanke. Eller hvordan kan den synlige kirke, som fra apostlenes dager til i dag er full av falske profeter og vranglærere, utelukkende være en funksjon av Jesus? Den såkalte usynlige, åndelige kirke er en slik funksjon av Jesus. Men den er ikke noen empirisk størrelse. Den er en ren trossak, som vi alene tror virkeligheten av ifølge Guds ord.

Herav må det være klart at kristendommen defineres riktig alene når den defineres ved sin *basis-virkelighet:* Jesus og apostlene. Kristendom lar seg prinsipielt ikke definere riktig ved slikt som etikk, historiske kirkesamfunn, tradisjoner, kirkeforfatninger, ritualer, seremonier, fromhetsøvelser, teologier og bekjennelser.

For alt slikt er *baserte og relasjonale* virkeligheter som ikke har noen selvstendighet, men bare korrelerer mer eller mindre saksvarende til *basisvirkeligheten.*

La oss nå sammenfatte hva vi har sagt om kristendommen.

Vi har definert kristendommen ved Jesus Kristus og apostlene, og sett: Jesus Kristus er i sin person den kjødvordne Gud, altså Gud selv åpenbaret i sitt vesen, i sin nåde og sannhet her i tidens og rommets og historiens relative verden. Hva han er og har gjort og sagt i denne åpenbaring, er da absolutt i den forstand at det er *fullendt* og *avsluttet,* det er en *enegyldig* selvåpenbaring av Gud og en *endegyldig* åpenbaring til evig forløsning. Denne åpenbaring er *den eneste sanne basisvirkelighet* for alle menneskers sanne forhold til Gud. Som basisvirkelighet er Jesus Kristus ikke selv basert i, avhengig og betinget av noe annet historisk, men er *ubegrunnelig* i alt historisk — idet han dog selv begrunner alt historisk som er avhengig og betinget av ham. — Og hermed har vi i hovedsaken funnet og klarlagt de saksbetydninger som gir riktig og god mening til utsagnet at «kristendommen er absolutt». Til ytterligere presisering vil jeg derfor her føye til noen få ord om det andre ordet i utsagnet, ordet «absolutt». Altså:

Hva betyr her ordet «absolutt»?

Jeg venter her følgende innvending mot det foregående: *Hvis* det er riktig å si at Jesus Kristus som historisk person ikke selv er basert i og avhengig av noe annet historisk, men er ubegrunnelig i alt annet historisk, *så* må en historievitenskapelig forskning om Jesus bli en indre umulighet. For historievitenskapen må melde helt pass overfor noe historisk som sies å være ubegrunnelig i alt annet historisk. Da er det jo nonsens å forstå Jesus i lys av fortidens og samtidens ånds- og idé-historie, religionshistorie og annen slags historie. — Dertil vil jeg si: Jeg har ikke sagt at Jesus er *uten relasjoner* til sin fortid og samtid. Jeg har sagt at han er *uten begrunnelse* i annet historisk. Det finnes mange måter å stå *i relasjon til* uten at eo ipso en relasjon er en *begrunnelses*-relasjon. Tenk bare på de mange komparasjons- og differens-relasjoner! Der er mange ting i Jesu fortid og samtid som kan belyse og klargjøre hans bilde for oss. Men ingenting av dette som belyser ham, *determinerer* ham, intet av det kan gi en riktig *definisjon* av ham, intet av det kan *forklare* hvem han var og hva han gjorde og hva han sa. Sin begrunnelse, sin determinasjon, sin forklaring og sin definisjon har han utelukkende deri at han er den kjødvordne Gud, at han er gudmenneske. Som gudmenneske tilhører han på én og samme tid den for oss transcendente absolutte evighet og

vår såkalte immanente, relative historie. Derfor sier jeg: Historievitenskap om Jesus kan bare bygges på ett av to grunnlag. *Enten* på det grunnlag at Jesus er gudmennesket — og i så fall er det historieforfalskende nonsens å drive en historievitenskap om ham som ikke tar det i betraktning, men vil forklare og determinere Jesus ut fra det immanenthistoriske. *Eller* på det grunnlag at Jesus Kristus ikke er gudmenensket — og i så fall er hele NT et så kjempemessig nonsens at det vil være toppunktet av bløthjernethet overhodet å befatte seg med historieforskning til slikt nonsens.

I denne legitime disjunksjon blir nå begrepet «absolutt» et meget følbart problem. Her blir nemlig utsagnet «kristendommen er absolutt» helt ut *synonymt* med utsagnet: «Jesus Kristus er som gudmennesket *den eksklusivt enestående* (singulære) i historien. «Absolutt» anvendt som predikat på «kristendom» er altså betydningslikt med predikatet «eksklusivt enestående». Og hva det betyr kan jeg videre uttale slik (idet jeg sondrer mellom Jesus Kristus som person og evangeliet som budskap om ham):

a) *Jesus Kristus* er historiens numerisk sett *eneste* (singulære) gudmenneske, og hans person har derfor *ingen* egentlig analogi eller parallell. Visstnok er han et sant, helt og fullt (ekte) *menneske*, og som sådan tilhører han den generelle art eller klasse «menneske», som et individuelt eksempel av denne klasse. Men da han tillike er sann, helt og fullt (ekte) *Gud*, og således Gud *og* menneske i én og samme person, og altså *gudmenneske*, så står han dermed i en klasse helt og holdent for seg selv. Uttrykt på logisk-teoretisk måte kan vi si: Den klasse som heter «gudmenneske», har bare et eneste medlem, Jesus Kristus, og er «a single-membered class». Som «menneske» har han analogier, som «gudmenneske» har han ingen analogi.

Nå kan man visstnok si at alt som er betydningsfullt og epokegjørende historisk virkelighet, er «single-membered classes». Men intet historisk er slik enestående i *alle henseender*, er ikke eksklusivt og universalt enestående. For i den henseende hvori noe historisk har *analogier*, analoge strukturer og begrunnelser, og analoge formål, er det ikke streng «singel-klasse». Jesus Kristus, som gudmenneskelig person derimot, er en streng «singel-klasse» fordi hans person, hans psykologi, hans handlingers og ords struktur, begrunnelse og formål er uten noen egentlig analogi: Om det i et utall av henseender tangerer denne og hin analogi, fordi han er «menneske», så er dog ingen analogi treffende eller uttømmende — og i siste omgang kommer enhver analogi helt til kort, fordi han er

«gudmenneske». Liksom Skriften sier: «Ingen er som Gud, og han kan ikke sammenlignes med noe», således gjelder også om Guds Sønn i kjød: «Ingen er som Jesus Kristus». I siste omgang vil da det også si: Han gripes og begripes aldri på intellektets veier, alene på den vei som heter å *omvendes* til ham, å *tro ham, å elske ham og håpe på ham.* Kun troen, kjærligheten og håpet til ham begriper noe av ham.

b) Med *evangeliet* — budskapet — er det likedan. Innholdsmessig er det uløselig samordnet med Jesu person, ord og gjerning, og utgjør derfor en eksklusiv «singel-klasse» innenfor den totale ånds- og såkalte idé-historie. Evangeliet har, som Paulus sier, et innhold «som øye ikke så og øre ikke hørte, og som ikke oppkom i noe menneskes hjerte». Det har et innhold som ingen fatter noe av så lenge de går med vantroens bind for øynene, men som avsløres når bindet tas bort ved at vi kommer til en ny åndelig fødsel. Heri ligger også den vesentlige forklaring på uvilligheten overfor evangeliet — og her ligger forklaringen på at enhver humanistisk eller biologistisk religionsteori kommer helt til kort overfor evangeliet. Da Descartes, på 1600-tallet, utformet sin idealistiske erkjennelsesteori i den retning at vi aldri erkjenner tingene slik de er, men vi erkjenner bare våre egne idéer og forestillinger om tingene, da la han grunnen til så megen filosofisk elendighet i Europa, at det knapt kan utsies. Dermed la han nemlig grunnen til også de religionsfilosofiske teorier som inntil i dag rir Europa og Amerika som en mare, og gjør omtrent ethvert akademisk dannet menneske henimot immun mot kristendom: nemlig de subjektivistisk-illusjonistiske religionsteorier. Hos Kant og i nykantianismen møter vi den i deistisk-agnostisk form: Vi kan regne med at Gud eksisterer, men vi har ingen annen erkjennelse om Gud enn våre egne idéer. Hos Spinoza, Schopenhauer og den tyske idealisme møter vi teorien i en panteistisk form: Vi kan bare erkjenne Gud ved at han blir identisk med vår erkjennelse — altså ved at vi alle er individuasjoner av Gud, at vi alle er gudmennesker. I den materialistiske og biologistiske metafysikk har denne panteisme slått over i en pragmatistisk ateisme som resonnerer slik: Til ordet «Gud» svarer ingen virkelighet, våre gudsforestillinger er nyttige og verdifulle fiksjoner, illusjoner og bevissthetsdannelser. Denne illusjonisme har behersket omtrent all psykologi, biologi og erkjennelsesteori de siste 50 år — en moden, men noe omformet frukt av den cartesianske form for deistisk idealisme.

Og dog: Hele denne illusjonistiske religionsteori, som kan sies å dekke og ramme riktig en meget stor rekke foreteelser i religions-

historien, bryter totalt sammen innenfor *evangeliet*. Det beror ikke bare på at evangeliet er en empirisk forkynnelse til tid og sted i historiens fortsatte løp, og at denne forkynnelses innhold er historisk-empirisk gitt med den historiske Jesus og hans apostler således at forkynnelsen etter sitt begrep aldri overtar subjektive eller kollektive forestillinger hvis opprinnelse er uklar, men alltid overtar et empirisk-historisk innhold hvis opprinnelse ligger i den historiske Jesus og hans apostler. Nei, den illusjonistiske religionsteoris bankerot innfor evangeliet beror først og fremst på følgende: Det er helt utenkelig og uhørt at noe menneske eller et kollektiv av mennesker skulle forarges på, spotte eller hate de idéer og forestillinger av ideal art som de selv produserer i den formening at de er sanne og gode. Men det sanne evangelium har alltid forarget, alltid utløst spott eller hat. Et anstøtsfritt evangelium er nemlig ikke lenger det sanne — men et amputert, forfalsket. Det sanne evangelium er og blir «en dårskap for grekere (d. e. intellektuelle) og et anstøt for jøder (d. e. moralister)», sier Paulus med rette. Og nå kan I se hvor det blir av illusjonsteorien: *Hvis* evangeliet er en funksjon av menneskets individuelle eller kollektive idédannelser, innbilningskraft og fiksjonsskapende evne — forklar meg da hvordan *det er mulig* at menneskene både intellektuelt-instinktivt og moralsk-instinktivt er fiender av sine egne åndsprodukter. Og hvis du ikke kan forklare det ut fra den illusjonistiske religionsteori, da sier jeg: *Da faller evangeliet utenfor denne teoris forklaringsområde.* Og religionsteorien må for evangeliets vedkommende revideres fra grunnen av.

Nå kan jeg tenke meg at en eller annen vil spørre meg: Når du mener kristendommen er absolutt, hvorfor hevder da du ikke at dens absolutthet faller sammen med dens *fullkommenhet*, istedenfor så sterkt å urgere dens *enestående*? — Nå vel, teologene har i århundrevis vært særlig forelsket i predikatet «kristendommen er fullkommen». Dessverre har jeg stelt så mye med filosofi at jeg vet at kristendommens motstandere bare oppfatter det som en tom *deklamasjon* å si slikt. Og jeg gir for en stor del disse motstandere rett. Saken er jo nemlig her følgende:

Straks vi sier noe «er fullkomment», så må vi mene det fullkomment i en eller annen bestemt henseende, under et eller annet bærende synspunkt. F. eks. noe kan være fullkommen skjønt i estetisk henseende, fullkommen godt i etisk henseende, fullkommen sant i logisk eller ontologisk henseende, eller fullkomment i utviklingshistorisk henseende, osv. Og selvsagt lar kristendommens fullkommenhetsproblem seg drøfte i alle disse og flere andre hen-

scender. *Men* — «fullkommenhet» er og blir et *verdipredikat* ved å betegne noe som det høyeste verdifulle, det høyeste sanne, gode, skjønne, o. lign. Og her hjelper nå ingen platonisme og ingen disputerkunst og ingen pukken på objektive verdier: Det er en vesensforskjell mellom *verdier* og *verdidommer*, og *verdidommer er og blir subjektive* — endog om vi regner med at «universet er mettet med objektive verdier», og at verdiidéer er det mest absolutte av alt. *Dommene* om verdiene og deres rangorden er subjektive. Kristendommen har både sin verdi, sine verdier og sin verdirangskala — endog av meget markant art. Og det er en likefram selvfølge for en *kristen* å tenke og si: Kristendommen er fullkommen. Men hva hjelper det annet enn som en art deklamasjon overfor mennesker som mener at evangeliet er absurd intellektuell dårskap og opprørende moralsk forargelighet? Derfor bør den tale at kristendommen er fullkommen, helst beholdes mellom kristne innbyrdes eller i lønnkammerets tilbedelse og lovprisning av vår Gud og Frelser Jesus Kristus.

Her kunne jeg nå avslutte mitt foredrag. Jeg har redegjort for emnet på den måte jeg mener det må redegjøres. Men jeg er klar over at en mengde spørsmål svever omkring alt dette, og noen av dem tror jeg det vil være uriktig å forbigå i denne sammenheng. Og da det er noen nokså vanskelige spørsmål, ville jeg lett kunne utsette meg for den misforståelse at jeg med mitt foredrag mer siktet på å skjule enn å besvare vanskelige spørsmål, om jeg gikk dem forbi. Men enhver vil jo forstå at jeg er nødt til å begrense meg, endog mer enn jeg ønsket, og derfor vil jeg slutte foredraget med å omtale følgende betydningsfulle spørsmål:

For det første: Har Jesus selv utgitt seg for å være eksklusivt enestående i historien — og for å være basisvirkelighet med sin historiske tale og gjerning, eller er dette «teolog-oppfinnelse»?

Dette er så visst ikke «teolog-oppfinnelse». Det er derimot noe enhver som overhodet kan lese innenat, kan overbevise seg om på hver side i vårt NT. Har Jesus ikke kalt sine ord «uforgjengelige»? Har han ikke sagt hans ord er «ånd og liv»? Har han ikke sagt at å tro og bygge på dem er som å bygge på klippegrunn? Har han ikke sagt: «Jeg er veien og sannheten og livet»? Han har slett ikke sagt: Jeg er en vei blant andre veier til Gud, jeg er en sannhet om Gud ved siden av millioner andre religiose sannheter, jeg gir et liv á la andre religioner. Men han har sagt: Jeg er veien, d. e. den eneste; jeg er sannhet-en, d. e. det gis ingen annen; jeg er

liv-et, d. e. det egentlige liv mot hvilke alle andre liv er skinnliv og død. — Og samme «tankegang», samme «påstander» møter vi på hver side i de apostoliske brever. Det må være overflødig å sitere, så opplagt er saken i NT. Det er bare folk som overhodet ikke leser NT, eller bare leser det for å bli stappfulle av innvendinger og forvrengninger, som kan si at de kristne selv har «absoluttert» Kristus og i ham hypostasert (personifisert) sine gudsidéer. Det er tvert imot Jesu egen fordring på å være absolutt og godtas som sådan, som, kanskje etter megen motstand, sluttelig bøyer den tvilende Tomas i kne til å si: «Min Herre og min Gud.»

For det annet: Men hvordan går det med kristendommen hvis Jesus overhodet aldri har eksistert historisk, men egentlig representerer en mytedannelse som er en projeksjon av apostlenes eller urmenighetens religiøse forestillingsverden? — Da vil jeg svare: Hvis Jesus ikke har eksistert som historisk, singulær person, da vil jeg ikke bry meg en døyt lenger om kristendommen. For da er NT — unnskyld den drastiske uttrykksmåte — et kjempemessig falsum fra ende til annen. — På dette punkt pleier nå gjerne en vis stype teologer å komme ilende med en fornem og høyviktig mine og si: Ta det ikke så tragisk. Å avgjøre det spørsmål om Jesus har eksistert, tilkommer den teologiske historievitenskap, og nå skal vi granske nøye etter i våre kildedokumenter for å få den sak avgjort. Men hvis det nå skulle vise seg at beklageligvis er det høyst tvilsomt om Jesus har eksistert, så må vi ikke glemme at det er jo enda så meget verdifullt i kristendommen, så vi behøver ikke oppgi alt, fordi om vi må oppgi at Jesus har eksistert.

En slik tankegang her er et forhutlet sprøyt og ontologisk rent nonsens. Det bør nå snart en gang for alle bli klart hva Kierkegaard så energisk hevdet, med fullkommen logisk og ontologisk rett: At noe eksisterer eller har eksistert lar seg hverken bevise eller motbevise med logiske midler. Kun begreper og dommer av almen art lar seg bevise eller motbevise. Personeksistens ligger utenfor det totale område av bevismuligheter. Det kan i høyden bli tale om å *indisere* muligheten eller sannsynligheten av konkret eksistens. Vi kan ikke engang bevise teoretisk at vi levde for ti år siden, og dog tviler ingen på det forutsatt de er mer enn ti år gamle. Man skal ikke forvrøvle logikken med bevis-sludder.

Eksistens er disjunktiv: Enten eksisterer noe eller så eksisterer noe ikke. Tertium non datur. Enten har Kristus eksistert eller så har han det ikke. De som påstår at Jesus ikke har eksistert, gjør det som regel ut fra et falskt eksistensbegrep av nihilistisk type eller ut fra tendensiøse, slette og tåpelige indisier. Like så lite som

du kan sies å bygge ditt liv på en hypotese ved å anta at du selv eksisterte for ti år siden, like så lite kan det sies å være å bygge sitt liv på en hypotese å anta at Jesus har eksistert. Dersom Jesus ikke har eksistert, så er kristendommen null og niks. Det sier også Paulus: Dersom Kristus ikke er historisk-legemlig oppstanden, så er eders tro tom, nytteløs og ingenting; men dersom han er oppstanden, da er dere salige ved troen på ham. Det er ingen hypotese. For nå er det et overveldende bevitnet *faktum* og historisk *datum* at Kristus *er* oppstanden (1 Kor 15). Og hypotese og faktum har aldri vært det samme. Her kan den teologiske kikking i kilder og dokumenter ikke bringe en tøddel mer i dagen enn hva enhver lesekyndig kan overbevise seg om ved å lese NT. Her er en hvilken som helst lekmann like dugelig som den lærdeste teologiske professor.

Men hvis nå tross alt Jesus ikke har eksistert, behøver så derfor kristendommen i sin helhet å være ingenting? Det er da enda så meget verdifullt i den? — Jo, det er en smukk deklamasjon: Kristendommen er da verdifull uten Kristus også! Men hva er da dette verdifulle? Det verdifulle uten Jesus? Han har jo selv kalt seg «den kostelige perle» for hvis skyld man prisgir den hele verden. Hva slags verdier er det i kristendommen uten ham? — Tja, sier man, først og fremst den strålende etikk. Dertil sier jeg: Uten Kristus er jeg vel så fornøyd med en stoisk eller en viss art buddhistisk moral. Uten Kristus er det meg knekkende likegyldig enten du godtar en panteistisk eller ateistisk etikk og verdilære. Begge deler er like gode eller like slette — for de er begge uten «den kostelige perle». — Men, sier man videre, evangeliet er jo vidunderlig skjønt, også om det bare er en mythus, og gir jo en herlig livs- og verdensforklaring. Dertil sier jeg: Hva i all verden skal jeg med et livssyn og en verdensanskuelse hvis jeg ikke får greie på *evigheten*? Jeg skal en gang dø. Det er ærlig talt til å bli gal av å tenke på det hvis en virkelig skal tenke den sak til bunns. Jeg bryr meg ikke om å forlyste mitt intellekt med mer eller mindre tåpelige myter — hvis ikke jeg finner en fører, en veileder som oppklarer evigheten for meg. Er Kristus en mythus, så vil jeg ved døden gå inn i det store ingenting eller oppløses i mitt legemes atomer eller forsvinne i verdenssubstansen som en dråpe i et hav. Men er Jesus en person, og er han det gudmenneske han utga seg for, og er han den som apostlene har forkynt, da gjelder hans eget ord: «Eders hjerte forferdes ikke. Tro på Gud og tro på meg. I min Fars hus er det mange rom. Hadde det ikke vært så, da hadde jeg sagt eder det. Men nå går jeg bort for å berede eder sted, og når jeg har

beredt eder sted, kommer jeg igjen for å ta eder til meg, forat I skal være der hvor jeg er» (Joh 14). Slik taler ikke en «myte». Dette begriper mitt evighetshungrende, men dødsangste hjerte tindrende klart. Slik taler bare han som vet alt og er person og er Gud i vårt kjød. Det gis ingen verdi i kristendommen løst fra Jesu person. Er han mythus, så er kristendommen verdiløs.

Men hvis nå tross alt Jesus Kristus bare var en personifikasjon i en mythus? Hvilke konsekvenser har en slik påstand? Vel — da ville kristendommen også prinsipielt være en samling av idéer, almenbegreper, almenfiksjoner. Den måtte da i bunn og grunn være av en slik art at det var vesentlig likegyldig om vi anså den for et stykke diktning, et stykke spekulasjon, et stykke filosofi eller et stykke symboliserende imaginasjon. Og som bærer av denne mythus ville det være likegyldig om vi antok Jesus eller Barrabas, Paulus eller Judas, Platon eller Aristoteles, Kant eller Hegel, Ibsen eller Dostojevski. Man kunne m. a. o. substituere én hvilken som helst person som bærer, dikter, tenker eller forkynner av kristendom. Og slik omgåes de panteistiske teologer i gammel og ny tid kristendommen. Men hermed er også hele NT redusert ad absurdum: Kan hvilken som helst dikter eller tenker substitueres som bærer av kristendommen, da forkynner NT tomme påstander når det sier at intet menneske kan fatte evangeliet. Da er det noe tøv å si at evangeliet ikke er oppkommet i noe mennskes hjerte. Og da er det nonsens å si at alle mennesker tar intellektuelt anstøt og moralsk forargelse av evangeliet. Vi kan da vel ikke rase mot en mythus som kan oppkomme i et hvilket som helst menneskehjerte! Hvis vi selv kunne lage den, måtte vi da ikke erkjenne at denne mythus er et skaperverk av vår egen ånd?

Det må være oss fullkommen klart: Kristendommen har sier og skriver én eneste verdi, og den verdi heter Jesus Kristus. Og finnes det ingen Jesus Kristus, så har kristendommen ingen verdi. All sann kristendom bygger jo på dette: Jesus har bare verdi som *eksisterende* person. Han er og blir til evig tid «den kostelige perle». Den eneste som er ekte innen den sekken som heter «religion». Men han kan prinsipielt ikke finnes i den sekken. Etikk uten Jesus Kristus er ikke kristen etikk. Det er falske perler.

For det tredje: Man hører så ofte følgende innvending. Av *logiske grunner* er det umulig å godta kristendommen; for ikke bare er dens dogmer fulle av urimeligheter, men også av paradokser og selvmotsigelser som sprenger logikken og fører oss ut i et logisk ingenmannsland.

Hertil vil jeg svare ganske kort.

De såkalte «dogmer» har nå i mange desennier vært en kjær og flittig brukt huggestabbe for alle motstandere av kristendom. Men jeg har aldri sett at noen motstander har prøvd å gjøre seg selv eller andre rede for hva et «dogme» er for noe. Saken blir i alminnelighet forutsatt å være noe slikt som dette: Et «dogme», antar man, er en hypotese eller teori som kirken har laget om et eller annet spørsmål hvor den moderne vitenskap og tenking har utviklet helt andre hypoteser og teorier som uttrykk for et helt annet verdensbilde enn kirkens foreldede verdensbilde fra hellenismens, oldtidens og middelalderens vitenskap. — Hvis noen tror at et «dogme» er noe slikt, kan jeg ganske enkelt fortelle dem at de tror det rene tøv. Et «dogme» har aldri vært en hypotese eller teori, og så sant det heretter skulle bli formulert ekte kirkelige dogmer i tillegg til dem man har, vil de aldri komme til å ha karakter av hypotese eller teori i mer eller mindre utpreget motsetning til vitenskapene ved våre universiteter og høyskoler. *Et dogme er prinsipielt et eller flere deskriptive utsagn.* Ren og skjær beskrivelse, og intet annet. Og det et dogme *beskriver,* er ingenting annet enn innholdet av den virkelighet og sannhet som er kunngjort av Jesus og brakt til uttrykk i NT. Når dogmene ikke har formen av rene bibelsitater — det kunne man jo i mange tilfelle vente, hvis et dogme er beskrivelse av åpenbaret sannhet — så beror det på at disse beskrivende dogmer dels sikter på å sammenfatte i kortest mulig *deskriptiv* form innholdet av en rekke bibelsitater, og dels på at man søker å velge en språkbruk som foruten å stemme saklig (om enn ikke alltid leksikalsk) med Bibelen, også er egnet til å gjendrive motstandere i samtiden ut fra motstandernes språkbruk. Derfor vil man forstå at «dogmets» hensikt ingenlunde er en tilsnikelse av kirken hvori den stiller seg fiendtlig til tidligere eller nåværende vitenskap. Men dets hensikt er utelukkende med deskriptive midler å sikre den ved Jesus og apostlene åpenbarede sannhet mot misforståelser eller forfalskninger. Og det skal man merke seg at *innholdet* i dogmene prinsipielt bare er viet *evangeliet,* altså det i åpenbaringen som definitivt skiller kristendommen ut fra alt og alle andre former for «religion» (kristendommens «differentiae specificae»). Dogmene handler aldri om noe i *loven* (etikken) uten for så vidt det kan tjene til å presisere *evangeliets* innhold ut fra *motsetningen* (e contrario) mellom lov og evangelium som *frelsesveier,* eller ut fra forskjellen mellom evangelium som troslivets basis og loven som noe der hører til troslivets følgekomplekser. Derfor gjelder den grunnregel i kirken: Dogmene skal ikke prøves på de skiftende tiders vitenskap og filosofi, men

de skal prøves på om de dekker og svarer til en adekvat beskrivelse av evangeliet, av sannheten ved Jesus Kristus og apostlene. Ved denne prøvelse blir «dogmene» verifisert eller falsifisert, og ikke på noen annen måte. Og denne metode har alltid vært fulgt i den sanne kirkes historie. Denne metode er det som betinger at den sanne, kristelige teologis hovedargument aldri har lydt: «Vitenskapen sier — —», men alltid har lydt: «Jesus sier», «apostelen sier» eller «det står skrevet». Det er den *deskriptive* teologis argumentasjonsmåte. Og det må være dens metode, om det ellers er sant at den tror og regner med at Jesus Kristus er Guds selvåpenbaring i historien, og at Skriften er innblåst av den åpenbarede Hellige Ånd.

Hva så angår det annet, at «dogmene» ikke kan godtas av «logiske grunner», må jeg for korthetens skyld få tillate meg et vanligvis helt utillatelig argumentum ad hominem: Jeg har nå i snart 20 år drevet studier også i logikk — både i klassisk og moderne logikk. Men jeg har ennå ikke kunnet oppdrive en eneste avhandling til logikkens problemer, og heller ikke kunnet oppspore et eneste aksiom eller teorem i den teoretiske logikk, ikke en eneste slutningsform, ikke noe deskripsjonsprinsipp eller klassifikasjonsprinsipp eller eneste definisjonsregel som inneholder eksplisit eller som implisit konsekvens så meget som sneven av en protest mot den kristne tro eller gjøre det umulig med logikken i hånden å tro på Jesus Kristus.

Dette argumentum kunne jeg nå utvikle på meget utførlig måte. Men tiden tillater dessverre ikke det. Bare være det tilføyd at dette slett ikke er så rart av den enkle grunn at logikken aldri blander seg opp i *innholdet* av hva vi erkjenner og tror, men bare handler om de *former* hvori et annensteds fra hentet erkjennelsesinnhold kan og må opptre for å tilfredsstille tenkeformenes struktur på riktig måte. Herav følger da videre at den kristne tro overhodet ikke lar seg gjendrive med formal logikk. Den lar seg bare «gjendrive» derved at en motstander fyller *sine* logiske former med et annet *metafysisk innhold* enn en kristen gjør. Det vil si m. a. o.: Kristen tro kan bare motsies av ikke-kristen *tro* og *metafysikk* — ikke av formal logikk. For formal logikk er nøytral og indifferent mot ethvert metafysisk innhold som puttes inn i den. Kaller man altså kristendommen for en «religion», en «tro» eller en «metafysikk», så må det være klart: Kristendommen lar seg ikke gjendrive med empirisk vitenskap. Kan man nevne meg navnet på den empiriske vitenskap som gjendriver kristendommen? Jeg vet ikke hva den heter iallfall. Kristendom lar seg bare gjendrive ut fra

andre religioner, ut fra en annen tro, ut fra en annen metafysikk, ut fra mystisk surrogatviten. En objektiv avkreftelse av kristendommen er umulig. Mottar man ikke Jesus Kristus i tro, så er denne vantro uttømmende forklart ved en vilkårlig og selvvalt metafysikk, subjektiv uvilje, personlige antipatier, individuelle holdninger og holdningsmotiver overfor den.

For det fjerde og siste: Bør ikke kristendommen tilpasses det moderne menneske, for å kunne komme det til hjelp i dets åndelige og timelige nød? — Dertil vil jeg svare: Det såkalte «moderne menneskes» nød er den samme som alle foregående tiders nød — mennesket er en gudfremmed og gudfiendtlig slekt. Er da Jesus Kristus Gud åpenbaret i kjød her i verden, så vil det å «tilpasse» ham til det såkalte «moderne menneske» si å forvrenge, forfalske og forkludre den sanne Gud. Er *det* noen hjelp for dem som er uten Gud? Den som drømmer om å tilpasse Kristus etter menneskenes smak og behag, drømmer en demonisk drøm om å få omgjort kristendommen til et «*sansebedrag*», som Søren Kierkegard kalte det. Slikt er ikke hjelp. Slikt er forførelse, fornektelse, forfalskning. At man ikke engang kan begripe at menenskets sanne redning ikke består i at Kristus tilpasses oss, men at vi omstilles og tilpasses ham i hele vår personlige eksistens. — La meg få bruke et bilde. Det hender meget ofte at en vitenskapsmann må revidere og omforme sine teorier og hypoteser fordi de ikke lenger svarer til hans nyeste observasjonsmateriale til empiriske foreteelser. Jeg har ennå aldri hørt om en vitenskapsmann som prøvde å revidere og omforme empiriske fakta og data, bare om slike som har revidert sine teorier om fakta og data. Slik også med kristendommen: De fakta og data som heter Jesus Kristus, hans ord og gjerninger og det apostoliske budskap er utenfor revisjonens mulighet. De er oss *gitt*. Det er utelukkende et menneskes tanker om og personlige forhold til Kristus det kan bli tale om å revidere. Og denne hjertets revisjon overfor Jesus Kristus kan skje på én av tre måter: Enten kan hjertet revideres til å motta Jesus Kristus i tro og således bli en troende ved *omvendelsens* revisjon, eller et troende hjerte kan måtte revidere seg selv på enkelte punkter for å komme i stadig bedre overensstemmelse med Jesus — noe Bibelen kaller *helliggjørelse*, eller et menneske kan revidere seg i helt motsatt retning ved å oppgi troen på Jesus Kristus — noe Bibelen kaller *frafall*.

Alt som heter revisjon, omforming, omvurdering, tilpassing ligger eksklusivt på vår side, aldri på Kristi side. Revisjonsmuligheten kan overhodet ikke ligge på Kristi side hvis det er sant hva

han selv har sagt og den kristne kirke alltid har trodd, nemlig at han er Gud i kjød — og altså den absolutte midt i tidens og historiens relative verden. En kristendom tilpasset det såkalte «moderne menneske» gjør den «kostelige perle» om til en lumpen imitasjon. Det er så: Fjerner man alle ekte stener og «den kostelige perle», så kan man få innbilt de usakkyndige at alle imitasjonene også er edelstener. Men straks den ekte perle kommer inn blant imitasjonene, så er deres uekthet hjelpeløst avsløret. En «modernisert» utgave av kristendommen viser seg å være en verdiløs imitasjon straks den konfronteres med den ekte og kostelige perle.

Her var jo enda mange spørsmål som kunne ha vært drøftet, særlig av erkjennelsesteoretisk art. Det blir ikke tid til mer, og jeg vil derfor konkludere med følgende:

Vi opererer ikke med en nonsens-betydning av begrepet «absolutt». *Når vi sier «kristendommen er absolutt», mener vi:* Hva Jesus Kristus var og er, har sagt og har gjort, og hva apostlene har talt i evangeliet om ham — det er fullendt, avsluttet, enegyldig, endegyldig og eksklusivt enestående til en fullkommen og evig forløsning for dem som tror. Jesus er en basisvirkelighet for evigheten, som er identisk med Gud selv, og derfor ikke hviler i noe annet grunnlag enn i hva Jesus selv er, nemlig *Gud*. I den forstand er kristendommen absolutt, og i den forstand bekjenner jeg meg til troen på kristendommens absolutthet.

DEN LITURGISKE BEVEGELSE — OG «MEDIATOR DEI»

Av Carl Fr. Wisløff.

Den 29. november 1947 kom pave Pius XII's ensyklika «Mediator Dei et hominum» — etter sigende den mest omfangsrike pavelige rundskrivelse på 200 år. Den handler i sin helhet om liturgiske spørsmål. Det kunne synes merkelig at et så stort apparat skulle være nødvendig for å gi uttalelser om en slik materie. Men når man tenker på den veldige interessen for liturgien som er vokst fram innen romerkirken siden slutten av forrige århundre — en interesse som i vårt århundre særlig er båret fram av den såkalte «liturgiske bevegelse» (L. B.)[1]) — blir det mindre merkelig at pavestolen har måttet si et avgjørende ord. Også innen vår kirke har vi grunn til å være oppmerksom på det som her går for seg. L. B. har andre og mer vesentlige ting å fare med enn ritualistiske finesser. Vi vil i det følgende søke å få et overblikk over L. B.s grunnsyn, idet vi begrenser oss til den sentrale strømning innen bevegelsen som utgjøres av de tyske benediktinere. Og dernest vil vi se hvordan pavestolen har reagert overfor denne bevegelse, som mange — både innenfor og utenfor romerkirken — har ventet så meget av.[2])

Hvorfor holder vi gudstjeneste? Og hvordan skal vi best ordne gudstjenesten? Disse spørsmålene fører rett inn i de viktigste teoretiske og praktiske overveielser i liturgikken. Og de svar en gir på dem, vil samtidig røpe ens grunnsyn, ikke bare på liturgikken, men samtidig på selve kristendommen og dens vesen. For å få en bakgrunn for forståelsen av L. B.s grunnsyn, vil vi først ganske kort se på den oppfatning som har vært alminnelig innen den romerske-katolske kirke i nyere tid.

Som en eksponent for dette syn kan nevnes Val. Thalhofer: Handbuch der katholischen Liturgik. Hans store to-binds verk (1883 og 1890) bæres av et supranaturalistisk grunnsyn. Under sin behandling av liturgiens vesen tar han sitt utgangspunkt i «die

naturgesetzliche Grundlage» for den katolske gudstjeneste.[3]) All religiøs kultus har, sier han, sin rot i den naturlige religion, og denne rot er «auch durch die Sünde nicht zerstörbar». Man må bare ikke bli stående ved dette grunnlag, «sondern es muss die Verklärung der Natur durch die Übernatur auch auf dem Gebiete des colere Deum nachgewiesen — — werden». Den oppfatning han på dette grunnlag vinner fram til, viser både latrevtiske og meritoriske trekk: kultus «im Allgemeinen» skjer for å vise Gud den skyldige ære «und dadurch sein gnadenvolles Wohlgefallen (charin, gratiam) zu erlangen». På den naturlige religions grunn er nå dette ikke mulig, dertil trengtes Kristi offer. Under behandlingen av messeofferet trer den meritoriske side ved gudstjenesten sterkt i forgrunnen. Prestens funksjon i gudstjenesten betones slik at menigheten reduseres til passivitet; eller rettere, de troende utfolder under messen sin egen aktivitet, relativt uavhengig av den gjerning som gjøres «av hierarkiske personer» til beste for menigheten. Riktignok heter det at den liturgiske handling skjer «im engsten Zusammenschluss» med de troende. Men i praksis blir dette utført slik at prestene som Kristi representanter utfører hans «mittlerische Thätigkeit» «zum Heile der Gläubigen, die ihr subjektives gottesdienstliches Thun mit dem seinigen vereinigen».[4]) Det er ganske unødvendig å forsøke å få folket med i gudstjenesten f. eks. ved å gi dem oversettelser av messens latinske tekst. De fleste forstår så allikevel ikke messens «foranderlige deler». Ga man dem messens tekst i folkespråket, ville man tvinge dem til å følge med, og det er for de fleste vanskelig, eller det virker adspredende. Da er det bedre å gi dem gode bønnebøker — som enhver kan velge etter sin individuelle smak — og som de kan sitte og lese mens presten forretter messen for dem.[5]) Det blir bedt mer under en katolsk gudstjeneste enn under en protestantisk, for den katolske gir den enkelte troende større frihet til å be «nach dem individuellen Herzensbedürfniss». Hver mann ber etter sin egen bønnebok, som for øvrig skal følge messens gang så meget som mulig. Å besøke messen er altså noe som skal gjøres fordi det er en plikt og en fortjenstfull handling, og fordi en under messen kan samle sitt sinn til andaktsfull bønn. Derimot er det i alminnelighet ikke tale om at de troende nyter nattverden under messen. Selv om dette kan være ønskelig, er det ikke nødvendig, og derfor er også nattverdnytelse extra missam det vanlige. Høydepunktet i messen er det evcharistiske offer, «nicht das etwa mit Sacramentgenuss vertbundene subjective religiöse Thun der Gemeinde».[6])

Vender vi oss til L. B., er det som å komme i en annen atmosfære. Denne bevegelses patos er nettopp den samlede menighets aktive deltagelse i evcharistien. Eller som det gjerne uttrykkes med et sitat fra Pius X's motu proprio fra 1903: Aktiv deltagelse i kirkens felles og høytidelige bønn er den viktigste og uunnværlige kilde til en sann kristen livsholdning.

Selve utgangspunktet er karakteristisk forskjellig fra f. eks. Thalhofers. Også denne har noe å si om den felles gudstjenestes nødvendighet, ja han legger vekt på den. Men hans resonnement har et individualistisk tilsnitt: Kirken kaller til felles gudstjeneste ikke bare for Kristi skyld, idet menighetens lemmer må samles ved dens hode, — men også for de enkelte troendes skyld, idet den enkelte kan utøve sin gudsdyrkelse «vollkommener und nutzbringender» i samfunn med andre.[7]) Utgangspunktet er i det religiøse individ. Helt annerledes hos L. B. Her tas utgangspunktet i liturgien som «Mysterienfeier», og dette viktige begrep må vi prøve å få tak i.

I forordet til 4. opplag av sin bok «Kirche und Seele»,[8]) skriver Ildefons Herwegen at i den katolske kirkes liv har det objektive og det subjektive, den guddommelige nåde og den menneskelige vilje funnet sammen til en inderlig enhet. Men i praksis blir momentene forskjellig betont. Harnack mente at den eldste kristendom var «rent etisk». I lengre tid har dette syn hatt atskillig tilslutning. Men, sier han, nå er tiden inne til å forstå at i den eldste kristendom var *mysteriet* «formende Mitte».

Hva menes nå her med «mysteriet»? L. B.s forfattere gjør bruk av religionshistorisk materiale, og vil forklare mysteriet i analogi med de hellenske mysterier. Man vil gardere seg mot mistanken for religionssynkretisme; men kristendommen brukte faktisk, heter det, den hedenske mysterieterminologi. De hedenske mysterier er vitnesbyrd om den dunkle lengsel som ble oppfylt i kristendommen.[9]) Men hva er så karakteristisk for mysterieidéen? Herwegen svarer: «Mysterium ist — — die Gegenwärtigsetzung der Urheilstatsache, auf der die Existenz der um das Mysterium zusammengeschlossenen Kultgemeinde beruht.»[10]) Vi oppfatter gjerne ordet mysterium intellektualistisk: Et mysterium er noe som er skjult, og som i grunnen er opphevet når en har fått vite om det. Ganske annerledes her. Mysteriet er en sakral *handling*. Antikken trodde på guder som hadde besøkt jorden i menneskeskikkelse, og som hadde lidd døden — og vendt tilbake til livet. I dramatiske riter framstilte han deres skjebne, og fikk så del i gudenes liv. Med andre ord: Når mysteriehandlingen utføres i kulten, fullbyrdes

«die Urheilstatsache» på nytt i full virkelighet. Casel[11]) finner to dypt forskjellige mennesketyper i religionshistorien. Den ene er den moderne, logiske. For denne type er religion bare etikk og subjektiv meditasjon. Men for det primitive, prælogiske menneske — som karakteriseres som «Vollmensch» i motsetning til det moderne «Teilmensch» — er religion ingen fordypelse i subjektive indre erfaringer, men «objektive Erfahrung gegenwärtiger Göttlichkeit und des Heils» gjennom sakral *kultus*. For å beskrive denne foregang bruker den hellenistiske mysterieterminologi uttrykket anamnesis, ihukommelse. For oss ligger det nær å oppfatte dette ordet som subjektiv erindren: Man danner seg et erindringsbilde av noe fraværende. Men slik skal det nettopp ikke forståes her. Anamnesis er aktiv erindren.[12]) Den kultiske akt er selv anamnesis; i og med at denne handling fullbyrdes skjer «Gegenwärtigsetzung der Urheilstatsache».

Denne religionshistoriske forklaring blir så anvendt i liturgikken. «Die christliche Liturgie ist der rituelle Vollzug des Erlösungswerkes Christi in der Ekklesia und durch sie.[13]) Ad denne vei når L. B. til en oppfatning av gudstjenesten som på flere måter skiller seg fra den som lenge har vært alminnelig innen romerkirken.

På en helt annen måte enn før oppnår L. B. rom for menighetens, lekfolkets aktive medvirken i gudstjenesten. Er liturgien «Mysterienfeier», så er jo nettopp menigheten av konstitutiv betydning. Det egentlige subjekt for gudstjenesten er den mystiske Kristus, dvs. Kristus selv som caput ecclesiae sammen med kirken, som i mysteriehandlingen trer fram som corpus mysticum Christi. De troende er jo ved dåpen blitt prester, og «die Kirche ist die wahre und eigentliche Priesterin — —».[14]) Messen er ikke noe som utføres *for* folket, og som de kan være vitne til i passiv meditasjon — slik som det lenge har hatt lett for å bli i romerkirken. Nei, den er «eine gemeinsame kultisch-sakramentale Handlung». Derfor skulle det i grunnen aldri være messe uten hvor der var en menighet. Heller ikke skulle det holdes flere messer samtidig i én og samme kirke. Slike uskikker, som ble alminnelige i middelalderen under innflytelse av en individualistisme som hadde mistet sansen for menighetens samlede kultmysterium (se nedenfor), er i grunnen uforenlig med L. B.s syn på gudstjenesten som «Mysterienfeier».

På en annen måte enn før blir også messens offerhandling oppfattet som anamnesis. Også den katolske liturgi kjenner anamnesetanken. Midt i canon står anamnesen, bønnen «unde et memores». Denne bønnen er ikke en subjektiv «Sicherinnern des Gedankens»,

men «ein objektives Gedächtnis durch die Tat».[15]) At kirken under evcharistien «ihukommer» Jesus, vil ikke si at de troende — mens presten bringer messeofferet — sitter og tenker på Jesus og danner seg et tankebilde av lidelse og oppstandelse. Slik oppfattet blir «ihukommelsen» en akt ved siden av det som skjer ved prestens hender. Det har i nyere katolisisme vært en viss tendens til å oppfatte saken slik. Men det er galt, mener L. B. Det hele er *en* akt: Menigheten som corpus mysticum Christi feirer evcharistien, og denne akt er anamnesis. Og ved denne handling blir Kristus, hans død og oppstandelse, nærværende virkelighet. Denne oppfatning, som ifølge Casel er kirkens gamle syn på anamnesen, taler ikke bare ut av denne bønnen, men preger hele liturgien. I motsetning til den individuelle bønn er liturgien «ein Gebet der Handlung, in dem Gottes Wirklichkeit und Wirksamheit unter der Gemeinde erscheint». Den kristelige liturgi er stadig fornyet handling. Derfor de stadig gjentatte messer, derfor også *kirkeåret* — som ikke bare gir oss en minnelse om det som skjedde den gangen for så og så lenge siden, men som skjenker oss «lebendige Gegenwart: Hodie Christus resurrexit».

Den sakramentale handling er altså det første karakteristikum for mysteriet. Men sammen med denne handling hører — for det andre — en viss «Seelenhaltung», — «jene Haltung, die von dem Christentum «rein aus Gnade» weiss und diese Gnade als eine heiligende Salbung über *alles* Irdische und Menschlich-natürliche ausgegossen sein lässt, damit sie alles erhöhe, verkläre, vergöttliche».[16]) Den motsatte «Haltung», som Herwegen finner særlig typisk hos Luther, lar livet falle i to sfærer, en rent verdslig og en guddommelig. Denne type kan kanskje ha en plass for det sakramentale, for mysteriet. Men i så fall er mysteriet aldri *kilde* for det religiøse liv. Privatfromhet og individuelle andaktsøvelser inntar den sentrale plass. *Men for mysteriereligiøsiteten beror all etikk og all fromhet på kulten, og mottar sin kraft fra den.*

Dette er, hevder L. B., den ekte katolske fromhet. Men slik har det nå i lang tid i grunnen ikke vært, og hva kommer så det av? Vi kommer her til L. B.s *historiesyn,* som absolutt må være med i bildet om vi skal få et inntrykk av bevegelsen.

Den gamle kirke hadde en levende forståelse av forbindelsen mellom den guddommelige forløsning og den forløste menneskehet gjennom kirken.[17]) Men i begynnelsen av middelalderen kom nye tider, i og med at nye folk trådte inn i kirken. De germanske folk hadde ikke forutsetninger for å forstå mysteriet. Det de trengte, var først og fremst undervisning om kristendommens moral. Den

germanske rase ligger i det hele mest for det etiske, individuelle og subjektive. Derfor begynte på karolingertiden en utvikling som nådde sitt første høydepunkt i det 12. århundre, og som betegner en overgang til en helt annen «Seelenhaltung». I det 12. århundre skjer en åndsrevolusjon, som setter et større skille mollom de to deler av «middelalderen» enn mellom denne og renessansen.[18]) Renessansen er da også bare den sydlige parallellbevegelse til den nordisk-keltiske bevegelse i 12. århundre. *Individet* trer ved siden av — og etter hvert fram foran — åndsfellesskapet. Den gotiske ånd og mennesketype oppstår. Det eiendommelige for denne er individualisme, subjektivisme og etisisme. Var menneskenes utgangspunkt før i det overindividuelle, så begynner de nå å nærme seg objektet ut fra seg selv, systematiserende. Skolastikkens summae er utenkelige uten en slik aktiv streben: Man vil fra sitt eget utgangspunkt bygge opp et system. At man *vil* lage et slikt system viser en individualistisk trang, som nå trer i stedet for den tidligere enkle «Hinnahme». Mystikken har i virkeligheten samme trang, den bygger bare ikke ut fra seg selv mot det objektive, men søker å oppløse dualismen mellom subjekt og objekt i sitt eget indre: Ascendere ad deum hoc est intrare in seipsum. Mest utpreget finnes denne trang i nominalismen. For den har bare det individuelle, det som fattes med sansene, det «einmalige» og anskuelige, umiddelbar realitet. Almenbegrepene er bare skall, tom lyd. Man tenke på Abelard! Bernhards karakteristikk av Abelard rammer samtidig en hel tidsalder: Homo est egrediens mensuram suam!

Denne forskjell i åndsinnstilling viser seg i den kirkelige *kunst*, som i et speil.[19]) Forskjellen mellom romansk og gotisk er ikke bare av rent utvortes, formell art. Den romanske kirke og dens forgjenger, basilikaen, er bygd av mennesker som hadde sans for det objektive, over-individuelle, den var bygd for å samle en menighet. Men gotikken er et produkt av individualismen, dens sideskip, kapeller og altere er beregnet på fromme enkeltsjeler, som søker stillhet til andakt og kontemplasjon. Den systembyggende gotiske ånd reiser sin katedral som et system, parallelt med skolastikernes summae. Den drives til stadig videre kumulering; den er ikke tilfreds når den har reist sin dom, men må drive videre i alle slags detaljer, i kleberstenens kniplingsverk og i de utallige figurer. En sammenligning mellom den gamle basilikas mosaikkbilder og den gotiske kirkes glasmalerier viser et lignende forhold. Mosaikken i de eldste kirker er inspirert av mysterieliturgiens sakramentale innhold. Dens bilder er av symbolsk karakter. Glassmaleriene

gjengir *historiske* scener fra evangeliene. Mosaikken lever i det sakrale rom, «das Fenster ist kaum mehr eine Trennung des Andächtigen von dem flutenden Leben der Welt; beide atmen in dem gleichen Sonnenlichte». Den gotiske ånd er historiserende. Det viser seg ikke minst i det nye Kristus-bilde. På mosaikkveggen i basilikaen ser Kristus mot oss som den herliggjorte, han er parusiens Kristus, og som sådan er han nærværende under mysteriet. Men gotikken forstår ikke mysteriet, for denne er han mer den historiske Jesus. Den gamle tid framstilte hans kors som et crux gammata, smykket med elde stener, eller lot ham — noe senere — *stå* som en triumferende konge på korset. Men i gotikkens tid ble triumfkrusifikset er marterkrusifiks, det er smertenes mann vi ser. Mens nattverdbildene i katakombene framstiller nattverden symbolsk som et mysterium, vil senere nattverdbilder gjengi den historiske scene, inntil Leonardos er like fram psykologiserende: Det er vel ikke meg, Herre? Denne utvikling fremmer ikke sansen for den samlede gudstjenstlige akt, den etablerer en avstand mellom den guddommelige frelsesgjerning og nuet, den innstiller ikke på samlet, aktiv deltagelse i mysteriet, men på individuell betraktning, passiv «skuen».

Derfor finner vi på fromhetslivets område en helt tilsvarende utvikling. Den individualistiske ånd oppløste det gamle offerfellesskap og skapte en ny evcharistisk fromhet. I den gamle tid, heter det hos Peter Browe,[20]) var evcharistien å ligne med et fjell med tre omtrent like høye topper: *Offergangen,* hvorunder menigheten brakte sine gaver av brød og vin på alteret, *konsekrasjonen,* — og *offermåltidet,* hvor menigheten fikk gavene sine tilbake i nattverdens brød og vin. Men snart opphørte offergangen, og nattverdnytelsen ble sjelden. Derfor ble det lagt desto større vekt på den ene ting som var igjen: Konsekrasjonen — med elevasjon og tilbedelse av hostien. Men denne isolering og overbetoning av konsekrasjonen hadde nøye sammenheng med den nye, individualistiske fromhet. Messen, som før var en actio, ble nå en andakt. Kommunionen ble erstattet av en «skuen» av hostien.[21]) Tilbedelsen av hostien erstattet nytelsen av den. Offeralteret ble for den fromme bevisthet først og fremst bærer av tabernaklet. Så lenge messen ennå var en sosial kulthandling, hvor den enkelte «als Glied der Gemeinde mitfeierte und mitopferte», tenkte den enkelte troende under messen ikke først og fremst på seg selv og sin egen sjels nød og behov. Men da sansen for den felles kulthandling svant, ble det annerledes; tilbake ble for det første presten, som fullbyrdet messeofferet, — og dernest den enkelte troende sjel med hans

individuelle nød og hans private bønner. «Konnte es anders sein, wenn die Teilnahme am Opfer nicht mehr als Mittel am evcharistischen Geheimnis, sondern die *auditio* der Messe mehr und mehr als etisch-asketische Übung und persönlicher Verdienst galt? Die Evcharistie vollzog sich ohne Mysten: Mysterium depopulatum.»[22])

Den gotiske trang til kumulering gjør seg gjeldende også på fromhetslivets område. Det blir stadig flere former for den individuelle fromhet. På retabelalteret myldrer helgenbildene fram, og blir — tross teologenes definisjoner — tilbedt, ikke bare æret. Særlig finner gotikkens historiserende ånd seg tiltalt av dyrkelsen av *Maria*, hun som hadde levd Jesus så nær i tre og tredve år. «So wurde ihre Mithilfe an unserer Erlösung immer unzertrennlicher mit der Erlösungstat verbunden; das Rosenkranzgebet ist die stabilste Formulierung dieses Prozesses.»[23]) Særlig skjebnesvanger blir denne utvikling fordi den fører med seg åpenbar overtro, særlig i forbindelse med misbruk av den konsekrerte hostie.[24])

Med dette syn på utviklingen gjennom høymiddelalderen og fram til vår tid er det rimelig at L. B. ønsker å gripe til praktiske reformer i gudstjenestelivet.[25]) Og her er det åpenbart skjedd bemerkelsesverdige ting i Tyskland, Frankrike, Belgia og Nederland, og i det katolske England og U. S. A. Bevegelsens faktiske utbredelse, og omfanget av dens reformer, er det for øvrig vanskelig å danne seg noe sikkert bilde av.[26])

Etter sin grunninnstilling måtte L. B. vende seg imot alt som virker individualiserende og psykologiserende. Mens dens liturgihistoriske avhandlinger med stor lærdom viser at rosenkrans, tilbedelse av hostien utenfor messen, det hyppige skriftemål og de sjelelige exercitier er av sen opprinnelse og skyldes en svekkelse den eldste kristendoms menighetsmessige, samlende kultus, så går den praktiske reformiver ut på å skyve disse samme ting i bakgrunnen. Desto mer ønsker man å samle alle troende på hvert enkelt sted til det sanne kult-mysterium. All vekt blir lagt på å få menigheten aktivt med. Benediktineren Schotts messebok — med messens tekst på latin og med tysk oversettelse i en kolonne ved siden av, har vært tatt i flittig bruk. Noen virkelig deltagelse i liturgien kan jo dette likevel ikke bli; man følger bare med hver for seg mens presten leser — delvis med lav stemme — på latin.[27]) Man har prøvd å reparere på dette ved å la en forbeder lese de tyske tekster høyt mens presten leser de stille bønner. — Bevegelsens tanker om *kirkekunst* er preget av den samme grunnoppfatning. Også her er oldkirken idealet, ikke middelalderen. Glassmalerier som viser historiske scener fra evangeliene, vil man bytte

ut med *symbolske* bilder. Marterkrusifikset skal erstattes med triumfkrusifikset. Den triumferende Kristus, han som var korsfestet, men som nå er herliggjort, han er det jo som er til stede i kirkens kultus. Det liturgisk riktige bilde av Kristus er den herliggjorte, Kristus som kongen, ikke den historiske Jesus. Som kongen skal han hylles, som parusiens Kristus, — derfor tolkes også «Kyrie eleison» i liturgien best som «huldigende Akklamation»; kirken hyller her Kristus som Kyrios. — Bemerkelsesverdig er alterarrangementet i noen av de kirker som er preget av L. B. Man har nemlig noen steder gjort alteret om til et oldkirkelig *mensa*, hvor presten står med bordet mellom seg og menigheten, og altså vender seg mot menigheten under hele gudstjenesten. Luthers ønske på dette punkt (i Deutsche Messe) er altså blitt virkeligjort av katolikker i vår tid! Dessuten har man forsøkt å ta opp igjen den gamle «offergangen»: Ved offertoriet bringer de som skal kommunisere, hver sitt brød opp til alteret, som et bilde på selvhengivelse.[28]) Alt som gjøres og sies i messen, er jo ikke bare prestens sak, men menighetens også! — Sist, men ikke minst blir folket oppfordret til å delta aktivt i kommunionen *under* messen. Dette punkt er, som det vil framgå av det foregående, overordentlig viktig. Den vanlige katolske praksis har jo vært at hostien meddeles nattverdgjesten *utenfor messen*, mens bare presten nyter nattverden under messen. L. B. ser derimot aktiv deltagelse i kommunionen som messens selvfølgelige og i grunnen helt nødvendige høydepunkt. Mens man før besøkte messen som en god gjerning, og satt med sin egen bønnebok og oppbygget sin egen sjel mens gudstjenesten gikk sin gang, skal det nå gjøres fullt alvor av Pius X's ord: «Du skal ikke bede i messen, du skal bede messen.» L. B. går inn for liturgisk fornyelse i *denne* forstand. Ritualistisk praktutfoldelse legger de derimot ingen vekt på.

*

L. B.s menn har hele tiden vært omhyggelige med å understreke at de ikke ønsker å være noen egen retning. De er *de* som representerer den ekte kirkelige tradisjon. Likevel kunne det ikke unngås at deres synsmåter og praktiske reformer måtte vekke motsigelse. Det har fra flere hold vært hevdet at deres oppfatning av liturgien som mysterium ikke hadde dekning hverken hos de gamle patres, hos Thomas eller i Tridentinum. Når det gjelder Thomas, har Casel i sine første arbeider tatt ham til inntekt for seg. I diskusjon med bl. a. Poschmann[29]) har Casel senere innrømmet at Thomas nok befinner seg «zwischen zwei Perioden»,[30])

og at han ikke uten videre kan tas til inntekt av L. B. For ikke å få Thomas imot seg har Casel derfor skjelnet mellom Thomas som «Zeuge der Tradition» og som «teologisk tenker».[31]) Som vitne om tradisjonen har han avgjørende autoritet, men som teologisk tenker deler han sin tids begrensning. Han talte klart om Kristi legemes og blods reale præsens i brød og vin, for det var den tids særlige problem .Men kultmysteriet hadde han og hans tid mindre syn for. Mer og mer måtte det også bli tydelig at L. B.s oppfatning rørte ved synet på kirken. Hva er kirken? For L. B. er det ikke universalkirken som står i forgrunnen, ikke den rettslige kirke, men den konkrete menighet, samlet om evcharistien. Den nattverdfeirende menighet er Kristi mystiske legeme. — At forsøkene på å redusere betydningen av private bønner og fromhetsøvelser, sakramentandakt osv. måtte vekke diskusjon, er selvsagt.

Omsider har da også Rom talt. To ganger har Pius XII uttalt seg om L. B.

Første gang skjedde det i ensyklikaen «Mystici corporis Christi», av 29. juni 1943.[32]) Det må være grunn til å tro at somme av de «formaninger» som paven her retter mot «villfarelser på det asketiske område», er rettet mot L. B. «Det er dem som glemmer — heter det — at apostelen Paulus taler i bilder om dette emne (kirken som Kristi legeme) — de skjelner ikke mellom det fysiske, det moralske og det mystiske legeme, . . . de lar vår . . Frelsers person og kirken flyte sammen til en fysisk person, og tillegger som følge herav menneskene guddommelige egenskaper — —.» Hvordan paven så på L. B.s praktiske reformer, måtte bli klart av uttalelser, hvor han beklager at der er noen som ikke vil tillegge det hyppige skriftemål noen særlig vekt, og som «søker å innpode andre den oppfatning at bønner som den enkelte ber privat, ikke har noen synderlig verdi; virkelig verdi skulle bare de bønner ha som forrettes i kirkens navn og som altså utgår fra Kristi mystiske legeme».

I november 1947 kom så ensyklikaen «Mediator Dei et hominum»,[33]) som i sin helhet handler om «den hellige liturgi», og som åpenbart vesentlig er en stillingtagen til L. B. Vi må derfor se på hovedpunktene i denne rundskrivelse.

Dens første hoveddel handler om liturgiens natur, opprinnelse og utvikling. Det blir her tatt stilling til L. B.s antisubjektivisme. Liturgien er både en indre og en ytre gudsdyrkelse, heter det. Mennesket er både legeme og sjel, derfor må gudstjenesten ha en sansbar-legemlig side. Gudstjenesten er videre en sosial sak, ikke

bare den enkeltes, derfor må den bære sosial karakter. Likevel må hovedvekten legges på gudstjenestens indre side. Derfor farer de vill, alle som legger ensidig vekt på liturgiens ytre side og den utvortes deltagelse i den. Paven retter biskopenes oppmerksomhet på den nye teori om en «objektiv» fromhet. Hva denne teori har å si om det Mystiske Legemes hemmelighet, om sakramentenes guddommelige virkning og om det evcharistiske offer, kan være rett og godt. Men faren er at de sikter på å minske den «subjektive» eller personlige andakt. For visstnok har sakramentene guddommelig kraft til uten noen vår medvirkning å forbinde kirkens lemmer med dens hode, Kristus, men det er en misforståelse når noen herav slutter at hele den kristelige fromhet kan bestå i denne Kristi mystiske legemes hemmelighet uten noen subjektiv eller personlig medvirkning. I virkeligheten gis det dog ingen virkelig motsetning mellom objektiv og subjektiv fromhet. Begge må være der ,og det gjelder i høy grad å oppmuntre til subjektive andaktsøvelser.

Paven utvikler videre at liturgien har dyp sammenheng med kirkens hierarkiske oppbygging. Visstnok har alle kirkens lemmer ved dåpen del i de samme goder, men ikke alle har samme fullmakt. Prestene har ved sin ordinasjon myndighet til å representere Gud overfor folket, og folket overfor Gud. Liturgien er avhengig av det kirkelige hierarki. Og så følger et avsnitt av den største teoretiske og praktiske betydning. Noen har sagt, heter det, at liturgien er et middel til å avgjøre hvilke sannheter som skal ha verdi for troen og hvilke ikke, idet nemlig bare de sannheter må fastholdes som har vunnet rett plass i liturgien; derav ordtaket: Lex orandi, lex credendi. Men dette er ikke kirkens lære. For visstnok har både paver og konsilier ofte hentet argumenter til læreavgjørelser fra liturgiene. Men det betyr ikke at liturgien av egen kraft kan avgjøre læresporsmål. Til det trenges kirkens læreautoritet. Riktigere var det derfor å si: «Lex credendi legem statuat supplicandi.» — Da kirken i pavens munn i praksis = paven, forstår en godt betydningen av denne konklusjon. Paven har til sist all rett, også over liturgien. Og: Ikke den enkelte, lokale menighet er kirkens første uttrykk, men den hellige Fader i Rom.

Kirken er en organisme, og derfor kan ikke hvem som helst begynne å innføre nye skikker eller gjeninnføre gamle, forlatte skikker. sies det i et følgende avsnitt. Og så kommer det en hel katalog over slike skikker, som vi i det foregående har lært å kjenne som typiske for L. B.s grunnoppfatning. men som paven nå uttrykkelig beklager seg over. Paven har — non sine magno

animi dolore — erfart at det gis noen som har tatt folkespråket i bruk under evcharistien. Slikt må ikke forekomme, latinen er signum unitatis. Like forkastelig er det at noen vil gjeninnføre den gamle bordform av alteret, at de tar bilder og statuer bort fra kirkene, og at de ikke vil vite av krusifikser som viser Forløseren i lidende skikkelse. — Etter det som ovenfor er omtalt, vil dette ikke trenge noen kommentar.

Ensyklikaen beskjeftiger seg videre med de troendes medvirkning ved det evcharistiske offer. Messeofferet er en virkelig offerhandling, under hvilken Kristus ved sin ublodige selvofring gjør det samme som han gjorde på Golgata. Presten har fullmakt til å handle i Kristi sted. Alle troende er med i denne handling. Her taler dog paven vesentlig om en «indre» deltagelse i bot, bønn og lovprisning. Å bringe offeret er prestens sak alene, og han handler her som Kristi, ikke som menighetens representant. Uttrykkelig avviser paven enhver tanke om at folket skulle ha noen slags prestelig fullmakt. Noen har talt, heter det, om at menigheten selebrerer sammen med presten (concelebratio). Men dette er ganske galt. Like bestemt protesterer paven mot at de messer skulle være mindreverdige som leses uten at folket er til stede. Offeret er gyldig uten at lekfolket er med og bekrefter det. Derfor kan det også godt leses flere messer samtidig i en kirke, — noe L. B. etter hele sitt grunnsyn må reagere mot.

I et avsnitt om den evcharistiske kommunion blir det tatt stilling til L. B.s ønske om menighetens samlede nattverdnytelse *i messen*. Også på dette punkt må pavens ensyklika ha vært en skuffelse for L. B. Her heter det nemlig at bare prestens kommunion er nødvendig for fullbyrdelsen av messeofferet. De som bare vil feire offeret når folket samler seg til nattverdnytelse, tar grundig feil. Og paven ser denne sak så alvorlig at han finner det nødvendig å minne om Tridentinerkonsilets anathema mot «Luthers falske mening»: «Si quis dixerit, missas, in quibus solus sacerdos sacramentaliter communicat, illicitas esse, ideoque abrogandas, anathema sit.» Paven ser gjerne at de troende kommuniserer under messen. Men nødvendig er det altså ikke, og det gis vektige grunner til å motta det evcharistiske brød utenfor messen, med hostier som allerede før er konsekrert. Og de private andaktsøvelser etter nattverdnytelsen, som L. B. hadde mindre til overs for, finner paven i denne sammenheng grunn til å anbefale.

I sine vitenskapelige undersøkelser har flere av L. B.s forfattere vist at tilbedelsen av hostien utenfor messen er av sen og tvilsom opprinnelse. Også dette punkt tar paven opp, og gir L. B. like lite

medhold som på de tidligere nevnte punkter. Kirken har fra begynnelsen av (!) tilbedt Kristi legeme under brødets skikkelse, sier han. Og i tidens løp har kirken gitt rom for nye former av denne tilbedelse, som f. eks. fromme, daglige besøk ved det guddommelige tabernakel og tilbedelse foran det offentlig utstilte sanctissimum. Disse åndelige øvelser er rosverdige. Den eucharistiske velsignelse — velsignelse av folket med den konsekrerte hostie — er likeledes en from skikk. Påkallelse av helgenene — og særlig påkallelse av Maria — blir anbefalt. L. B.s holdning til disse former for fromhetsliv er, som vi har sett, mer tilbakeholdende.[34])

L. B.s idéer synes å være avvist over hele linjen. Men dette inntrykk mildnes noe ved flere omstendigheter. For det første blir benediktinernes iver for liturgien omtalt med meget anerkjennende ord. Dernest blir faktisk visse av L. B.s praktiske tanker tatt opp — om enn med karakteristiske forbehold. Bruken av Missale romanum i oversettelse blir anbefalt, det er godt om de troende kan be med de samme ord som presten bruker. Men — blir det straks tilføyd — en må ikke legge for stor vekt på en slik sak. En må huske at mange troende ikke er i stand til å bruke messeboken selv om de får den på sitt eget språk. For mange er det lettere -- og like anbefalelsesverdig - å delta i messen «i from ettertanke over Jesu hemmeligheter» eller med andre bønner enn messebokens. — Tonen i rundskrivelsen er rolig. L. B. blir ikke forbudt, men satt under biskopenes kontroll. Vatikanets offisielle kommentar til ensyklikaen[35]) er holdt i avdempede vendinger, og vender seg ikke bare mot L. B., men også mot «dem som er imot enhver form for fornying». Den karakteriserer ensyklikaen som «normen for den hellige likevekt som må råde innenfor det mystiske liv i Kristus». — Dette tør være typisk for pavestolens holdning. Romerkirken rommer de største motsetninger. Den har rom for en supranaturalisme, hvis klareste uttrykk er en messeoffer-kultus «som rykker nattverden ned på linje med helgenpåkallelse og relikviekult, naturligvis blott som den fornemste og alle andre langt overragende meritoriske fromhetsøvelse».[36]) Men den kjenner også en «inkarnasjonalisme» (for å bruke Heilers uttrykk),[37]) som i den nattverdfeirende menighets kultus-akt ser en handling av Kristus selv i hans mystiske legeme. Disse to motsatte tendenser brytes med hverandre i messeoffer-tanken. Begge kan de — forunderlig uformidlet — finnes i en og samme teologiske framstilling om messeofferet. Det kan vel ikke være tvil om at innen L. B. er den sistnevnte tendens den dominerende. Men nettopp fordi romerkirken har rom for de forskjelligste tendenser, behøver den ikke bryte

med en livskraftig retning som L. B. Den vil bare avstreife det den må se som «overdrivelser», — og så får fremtiden vise hvordan utviklingen går.

Det har vært noen uenighet om hva som skal regnes som L. B.s historiske opprinnelse. Heiler mener å kunne påvise påvirkning fra modernismen, særlig fra Georg Tyrrell.[38]) Dette virker ikke helt overbevisende. I modernismen gjør det seg gjeldende en helt annen åndsinnstilling, idet den er preget nettopp av den subjektivisme som L. B. vender seg bort fra. At L. B. i så vidt høy grad har gjort bruk av religionshistoriske undersøkelser, torde heller ikke være noe sikkert tegn på modernistiske tilbøyeligheter. Ganske visst er L. B., som vi har sett, blitt angrepet av katolske teologer på dette punkt, men det spørres om ikke innvendingene i virkeligheten mer gjelder L. B.s resultater enn dens metode. Katolisismens ontologiske grunnskjema på natur og nåde gjør det ikke vanskelig å anta at det i hedenske religioner — ved siden av alt som fører bort fra Gud — dog finnes meget som troen kan overta og bruke. Den rent menneskelige sfære er «verklärbar». Gratia non tollit naturam, sed perficit. Dette er gode katolske tanker. Også andre katolske liturgikere tar sitt utgangspunkt — om enn på en annen måte — i før-kristelige forestillinger om kultus. Vi skal merke oss at «Mediator Dei» ikke kommer med noen anklage for modernisme. Ganske visst gjelder pavens innvendinger ikke småting. På et par punkter blir det endog antydet at bevegelsen ligger heresiet faretruende nær. Det ene gjelder prestens stilling som midler mellom Gud og mennesker, paven taler her beklagende om «noen som nærmer seg villfarelser som allerede er fordømt». Det andre gjelder kommunionen, hvor «Luthers falske mening» på nytt blir stilt overfor Tridentinums anathema. Men intet av dette er typisk modernistiske villfarelser.

Fra L. B. selv blir menn som Sailer og Möhler nevnt som foregangsmenn. Og ikke minst blir abbed Guéranger fra Solesmes pekt på som en banebrytende mann på det liturgiske område.[39]) Hans hovedverk L'année liturgique (1841) har spilt en stor rolle som inspirasjonskilde til liturgisk fornyelse. Men etter L. B.s egen mening var også Guéranger ennå for meget påvirket av romantikkens individualistiske, følelsesbetonte ånd til å kunne få den rette forståelse for kult-mysteriet. Først i vårt århundre er tiden inne for en ny forståelse av fellesskapet i kirken som corpus mysticum Christi, heter det hos Anton Mayer. Riktig tør det i ethvert fall være at L. B. er å regne for en del av den store tidevannsbølge som i vår tid søker bort fra en tidligere subjektivistisk åndsinnstilling.

*

Å gi en riktig og rettferdig vurdering av L. B. er ikke lett. Stoffet er omfattende, og den katolske kultfromhet ligger oss fjernt. Noen antydninger er det likevel naturlig å forsøke.

For en evangelisk teolog er L. B. et interessant bekjentskap. Man blir imponert over den vitenskapelige dyktighet og overveldende lærdom hos dens fremste menn, og man får et tiltalende inntrykk av moralsk og religiøs høyverdighet. I høy grad må man glede seg over L. B.s kamp mot en del av romerkirkens utvekster på fromhetslivets område. Det er dypt beklagelig at pavestolen her ikke bare stiller seg så avvisende, men endog synes å ville gå stadig videre i retning av sær-romerske villfarelser.[40]) Annet var vel heller ikke å vente. Heiler har rett: Rom ist nicht katholisch.[41])

Noen forbundsfelle kan en evangelisk teologi ikke finne i L. B. Enhver forhåpning i den retning beror på en illusjon. Hvor dyp enn forskjellen kan være mellem en ren vulgær-katolisisme og L. B.s mer åndelige oppfatning — også L. B. har i virkeligheten det typisk romersk-katolske syn på problemkomplekset natur—nåde og på boten og troen. L. B.s store ord er «Verklärung», deificatio — ikke omvendelse og tro.[42]) Evangelisk kristendoms avgjørende ord er derimot evangeliet om det en gang for alle fullbrakte offer (Hebr 10, 14), og dette evangelium er ikke forenlig hverken med den ene eller den andre katolske teori om det evcharistiske offer. Dermed er det ikke sagt at diskusjonen mellom L. B. og dens katolske opponenter er en ren familietrette, som vi ikke har noe med. Det som går for seg, er betydningsfullt nok — ikke minst må det få konsekvenser for romerkirkens lære om kirken. Er kirken uten videre å identifisere med den hierarkisk-retsslige kirke? Eller finner vi corpus mysticum Christi i den konkrete nattverdfeirende menighet?[43]) Men L. B. opererer fra et utgangspunkt som vi ikke kan innta. Utgangspunktet er for L. B. — selvsagt — ikke Skriften, men tradisjonen, tolket i lyset av en kultusidé. Vi kan ikke ta utgangspunktet her. Om man går ut fra «die naturgesetzliche Grundlage» for enhver kultus, eller man prøver å «klargjøre mysteriets begrep ved hjelp av religionshistorien»,[44]) kan saktens bety er ikke liten forskjell og føre til nokså forskjellige resultater. Men hele denne problematikk må være oss fremmed. Heller ikke oldkirkens teologi er noen avgjørende instans for oss. Også lutherske teologer må være takknemlige for liturgiens tradisjon, som på en underlig konkret måte knytter bånd mellom oss og de eldste kirketider. Men utgangspunkt og prøvesten må være Skriften, som den var det for Luther, da han renset den gamle romermessen for canons offerforestillinger.

På ett punkt synes L. B. å være en utfordring også til oss. Jeg tenker på den aktive deltagelse i gudstjenesten. Man kunne naturligvis si: De misbruk som L. B. bekjemper, har vår evangeliske kirke avskaffet for 400 år siden, og den samlende gudstjeneste som de tilstreber, har vi hatt hele denne tid — bare meget mer helt — idet vi ikke har «to synkroniserte messer» (en på latin og en på folkespråket), men én virkelig gudstjeneste på morsmålet. Dette er sant, men det er ikke hele sannheten, for hvor langt er vi ikke fra idealet. Også vi sitter mang en gang som religiøse enere, og ved nattverden kan det være lite nok av sansen for samfunnet og takksigelsen. Også den lutherske kirke har hatt et passivt-individualistisk syn på nattverden. Å bringe noe virkelig nytt her får bli et verk av Guds Hellige Ånd. Men for så vidt vi kan se veien, så må den ikke gå i retning av å gjøre liturgien til en sjelelig øvelse, heller ikke i retning av ritualistisk pomp og prakt. Så langt har L. B. rett. Guds virkelige nærvær er det avgjørende. Men om dette nærvær må en si: Hvor forkynnelsen lyder rett og sant etter Guds ord, og hvor sakramentene forvaltes rett etter sin guddommelige innstiftelse, der er den levende Gud nærværende. Det må være vårt svar på utfordringen fra den liturgiske bevegelse.

NOTER

1) Den liturgiske bevegelse — siden ca. 1910 betegnelse for en katolsk bevegelse for fornyelse av kirkens indre liv i liturgiens ånd. Hovedsentra er benediktinerklostrene Beuron og Maria Laach. Av publikasjoner utgått herfra må nevnes skriftserien Ecclesia orans, og den vitenskapelige Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, redigert av Odo Casel, A. Baumstark og A. L. Meyer (siden 1920).

2) Walter Birnbaum: Die katholische liturgische Bewegung, 1926, gir en god innføring i bevegelsen inntil dette tidspunkt. Cfr. også A. G. Hebert: Liturgy and Society, 1935, s. 125—138.

3) Thalhofer I s. 148 ff.

4) Thalhofer I s. 4.

5) Thalhofer I s. 418 f.

6) Thalhofer I s. 274. Samme grunnsyn hos N. Gihr: Das Heilige Messopfer (1877) s. 175 ff., cfr. s. 304.

7) Thalhofer I s. 245 ff.

8) Ildefons Herwegen (abbed i Maria Laach): Kirche und Seele. Die Seelenhaltung des Mysterienkultus und ihr Wandel im Mittelalter. 4. oppl. 1928.

9) Kirche und Seele s. 15. Odo Casel har arbeidet meget med disse tanker, se f. eks.: Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (forkortet: Jb.) 6. årg. s. 138 ff. Altchristliche Kult und Antike, Jb. 3. årg. s. 1 ff. Glaube, Gnosis und Mysterium. Årg. 15 (trykt 1941).

10) Kirche ung Seele s. 16.

11) Jb. 4. årg. s. 227.

12) Se N. A. Dahl: Anamnesis («Ihukommelse») som motiv i de nytestamentlige skrifter og den eldste kirke. Norsk Teologisk Tidsskrift 1946, særlig s. 201 f.

13) Casel: Mysteriengegenwart, Jb. årg. 8 (1929) s. 145.

14) Casel Jb. årg. 13 (1934) s. 197. Dette at hele menigheten gjør prestelig gjerning fremheves ofte. Overhodet trer forskjellen mellom presten og lekfolket forholdsvis tilbake hos L. B. Selvsagt kan dog dette ikke tolkes i reformatorisk retning, og Casel tar avstand fra all «demokratische Gleichmacherei». Årg. 10, s. 114.

15) Casel: Das Mysteriengedächtnis, Jb. årg. 6, s. 114 f.
16) Kirche und Seele s. 4.
17) Kirche und Seele s. 20.
18) Anton L. Mayer: Die Liturgie und der Geist der Gotik. Jb. årg. 6 s. 68 ff.
19) Mayer, s. st. s. 70 ff. Kirche und Seele s. 25 ff.
20) Peter Browe: Die Elevation in der Messe. Jb. årg. 9 s. 20 ff.
21) Anton L. Mayer: Die heilbringende Schau in Sitte und Kult (i «Heilige Überlieferung», 1938, s. 234 ff.). Cfr. disse avhandlinger av Peter Browe: Die Verehrung der Evcharistie im Mittelalter, 1933; Mittelalterliche Kommunionriten, Jb. årg. 15; Die Kommunionandacht im Altertum und Mittelalter, Jb. årg. 13.
22) Mayer: Die Liturgie und der Geist der Gotik s. 93.
23) Mayer: Die Liturgie osv. s. 90.
24) Peter Browe: Die Verehrung etc. s. 62.
25) Se den levende skildring hos Hebert: Liturgy and Society, s. 128 f.
26) Man har ment å kunne påvise at L. B. har påvirket høykirkelige retninger også utenfor den romersk-katolske kirke, særlig i den anglikanske kirke. Hvorvidt det virkelig er påvirkning eller om det dreier seg om parallelle trekk, er ikke godt å si. Sikkert er det i hvert fall at det meget bemerkelsesverdige verk av Gregory Dix: The Shape of the Liturgy (1945 og mange senere opplag) med sin oppfatning av gudstjenesten som «a corporate act of devotion» på mange måter er beslektet med L. B. — Om Dix' bok se Helge Fæhn: Nattverdgudstjenesten som felles handling. Norsk Teologisk Tidsskrift 1948.
27) Friedrich Heiler: Der Katholizismus (1923) s. 429.
28) Heiler s. st. s. 428.
29) Poschmann: Mysteriengegenwart im Licht des Heiligen Thomas. 1935.
30) Jb. årg. 15 s. 339.
31) Jb. årg. 15 s. 224ff.
32) Acta apostolicae sedis 1943 s. 193—248. Foreligger også i dansk oversettelse: Om Kristi mystiske legeme. 1944.
33) Acta apostolicae sedis 1947 s. 521—594.
34) Foruten de nevnte arbeider av Mayer og Browe se også Stephanus Hilpisch: Chorgebet und Frömmigkeit im Spätmittelalter. (I «Heilige Überlieferung» s. 271 ff.)
35) St. Olav for 20. desember 1947: «Mediator Dei», et dokument om den liturgiske bevegelse.
36) Regin Prenter: Spiritus Creator, s. 165.
37) Heiler: Der Katholizismus s. 619; cfr. Hjalmar Lindroth: Katolsk och evangelisk kristendomssyn, s. 59 ff.
38) Heiler anf. a. s. 653. Cfr. Birnbaum anf. a. s. 132 ff.
39) Casel i Religion in Geschichte und Gegenwart *sub* Liturgische Bewegung. Anton L. Mayer: Liturgie, Romantik und Restauration. Jb. årg. 10 (1931) s. 139 ff.
40) Man kan f. eks. tenke på dogmet om Marias himmelfart, som ventes å bli proklamert, muligens i forbindelse med det hellige år 1950 (se Luthersk Kirketidende 1949 s. 161), og dyrkelsen av Maria fra Fatima som redder fra bolsjevismen (cfr. Luth. Kirk. 1949 s. 340).
41) Heiler anf. a. s. 657.
42) Cfr. Casel: «Mittelpunkt des Christentums (ist) daher das Opfer der Kirche in der Kraft des Kreuzesopfers und die daraus entströmende Vergöttlichung — —. (Dette kan ikke skje) durch eine Rechtfertigung rein aus dem Glauben, sondern nur durch eine physische, aktive Teilnahme an der Erlösungstat Christi durch die Mysterien». Jb. årg. 10, s. 186.
43) Romerkirken har i den dogmatiske teori aldri helt identifisert «rettskirken» med den usynlige «åndskirke», men skjelnet mellom kirkens «legeme» og «sjel» (cfr. Heiler s. 278). På lignende måte Pius XII i «Mystici corporis Christi»: «Derfor beklager og forkaster vi også den skjebnesvangre villfarelse, som foregjøgler seg en kirke kun bygd opp og næret av kjærlighet — og overfor dette fantasifoster stiller en annen kirke, som man med en viss forakt kaller den juridiske. — — (Men) der består ikke noen virkelig motsetning mellom den Hellige Ånds såkalte usynlige sendelse og den myndighet som hyrder og lærere har fått av Kristus. De supplerer — — hverandre som i oss legeme og sjel.» Men det er ingen tvil om at romerkirken særlig i etter-reformatorisk tid har lagt ensidig vekt på det juridiske element i sitt kirkebegrep. Nettopp derfor tør L. B.s praktiske svar på spørsmålet om kirkens vesen være betydningsfullt. Romerkirkens lære om kirken er for øvrig ikke fullt utbygd. Skal det ventede dogme om Marias himmelfart følges av et pavelig dekret ex cathedra om kirkens vesen?
44) Casel: Mysteriengegenwart, Jb. årg. 8, s. 147.

DOGMATISK MÅLESTOKK PÅ KIRKEHISTORIEN M. M.

REPLIKK TIL MINE OPPONENTER

Av Birger Gulbrandsen.

De ordinære opponenter ved min disputas, professor, dr. theol. Einar Molland og prost, dr. theol. A. Skrondal, har nå offentliggjort sine innlegg.[1]) Jeg er takknemlig både for kritikken og for de verdifulle suppleringene. Det kunne vel også være plass for en replikk fra min side, da mitt syn på en del punkter avviker fra opponentenes. Særlig finner jeg det nødvendig enda en gang å forsvare Johan Nordal Brun, og i sammenheng med det komme inn på kirkehistorieskrivningens forhold til vår kirkes bekjennelse.

Like fra A. Chr. Bangs dager har det vært et dogme hos alle dem av våre kirkehistorikere som har uttalt seg om saken, Oluf Kolsrud unntatt, at Nordal Brun, når det gjelder nattverdlæren, «ikke har trengt ned i den lutherske læreforms dybder» (Bang). Det har gått så langt at en har beskyldt ham for kalvinisme (Ludvig Selmer). I min avhandling prøvde jeg å påvise at denne beskyldning er ugrunnet, og at Bangs dom derfor bør gå ut av historien.

Nå viser Mollands opposisjonsinnlegg at tradisjonen fra Bang skal leve videre. Opponenten tar fram et eksempel fra Bruns prekener som skal vise at det der er en «avvisning av den ortodokse læreformulering til fordel for et annet motiv».[2])

Det er prisverdig at opponenten underbygger sin dom med et sitat. Tidligere har en nøyd seg med påstander uten dokumentasjon. Han siterer Brun: «Med barnlig Enfoldighed troede ventelig Disciplene Ordene, modtoge det Hellige og sagde i deres Siel: O! hvor han meddeler sig! o! hvor han elsker os! Mindste Tanke om en grov materiel Æden og Drikken af Jesu Blod og Legem, kunde dog vel aldrig fødes i deres Barm, nu de saa ham lige for deres Øine, ikke saaret, ikke blødende, men saadan som daglig, som han altid var kiendt af dem ... .»[3]) Her finner opponenten en

1) N. T. T. 1949, s. 26—64. — 2) Ibid. s. 45 f.

avvisning av den ortodokse læreformulering, eller som han lenger nede enda skarpere sier, «av den ortodokse nattverdlæres fremhevelse av Jesu legemes og blods reale nærvær».

Som vi ser av sitatet, har opponenten rett i at Brun her avviser «en grov materiell Æden og Drikken af Jesu Blod og Legem». Men han tar feil i at han avviser «den ortodokse læreformulering». Brun er tvert imot her i fullt samsvar med ortodoks luthersk lære. Hva er ortodoks luthersk lære på dette punkt? Jeg vil sitere et så representativt skrift som Konkordieformelen: Hermed fordømmer vi helt «das kapernaitische Essen des Leibes Christi, als wann man sein Fleisch mit Zähnen zereisset und wie andere Speise verdäuet . . .» (Ep. VII). Videre: «Wie glauben, lehren und bekennen, dass der Leib und Blut Christi nicht allein geistlich durch Glauben, sondern auch mündlich, doch nicht auf kapernaitisch, sunder übernatürliche, himliche Weise umb der sacramentlichen Vereinigung willen mit dem Brot und Wein empfangen werde, wie solches die Wort Christi klärlich ausweisen (Ep. VII). Videre: Ob in dem heiligen Abendmahl der warhaftig Leib und Blut unsers Herren Jesu Christi wahrhaftig und wesentlich gegenwärtig sei, mit Brot und Wein ausgeteilet und mit den Mund empfangen werde von allen denen, so sich dieses Sakraments gebrauchen, sie sein wirdig oder unwirdig, fromb oder unfromb, gläubik oder ungläubig? — Die Sakramentierer sagen nein, wir sagen ja (Ep. VII, cfr. Sol. Decl. VII).

Dette får være nok til å vise hva som er ortodoks luthersk lære. P. d. e. s. fastholdes Jesu legemes og blods reale, menneskelige nærvær i sakramentet, p. d. a. s. fordømmes «ganske og aldeles» den «kapernaitiske», d. e. den krast materielle eting og drikking av Jesu legeme og blod. Men dette er helt det samme som Brun gjør, hva jeg tidligere tydelig har påvist.[4]) Og dette motsies ikke på noen måte av det sitatet opponenten tar fram. Brun tar heller ikke i de siterte ord avstand fra Jesu reale, sanne og legemlige nærvær i sakramentet, men bare fra «en grov materiell Æden og Drikken». Når de kirkehistorikere som har uttalt seg om saken, bortsett fra Kolsrud, mener at Brun i sin nattverdlære ikke var helt luthersk, men tenderte mot kalvinismen, så kommer det trolig av at de ikke selv har klart for seg det lutherske læreomgrep. De makter ikke å fastholde lutherdommens klare og tydelige distinksjon, men tror at når Brun forkaster «kapernaitismen», så må han eo ipso også forkaste realpresensen.

3) Ibid. s. 46. — 4) Nattverden i norsk kirkeliv, s. 115.

Annen opponent, *Skrondal,* fester seg ved min behandling av de liberale teologer, særlig representert ved Johannes Ording. Opponenten antyder mot slutten av sitt innlegg at jeg ved mistak og misferd har gjort de liberale urett. Han vil ikke gå med på at den liberale teologi var en av årsakene til nedgang i nattverdfrekvensen.[5]) Men jeg har *påvist* at «professorstriden» og den nye kirkelige situasjon som den liberale teologi skapte, var en av grunnene til at mange troende trakk seg tilbake fra nattverden i kirken. Min framstiling av frinattverdrørslas historie og av boykotten av liberale sakramentforvaltere viser det.[6]) Opponenten viser til at heller ikke den konfesjonelle teologi i bolken 1850—90 maktet å demme opp for oppløsningen. Det har han rett i. Han kunne tatt sterkere i. Jeg har sagt at de johnsonske teologer tordnet løs mot massealtergangen og derved var med på å fremme oppløsningen. Men det er en karakteristisk skilnad. De johnsonske teologer var med på å holde verdslige og *vantro* mennesker borte fra alterbordet, de liberale derimot var med på å skyve mange *troende* bort. Opponenten sier videre at jeg uten å føre bevis har reist beskyldning for uærlighet mot de liberale prester som forsto å skjule sin liberalisme. Nei, det har jeg ikke. Jeg har ingenting med å bedømme andres subjektive ærlighet. Men det er et faktum at mange som forsvarte Ording og delte hans syn, var tilbakeholdne med å publisere det for menigheten, og de brukte kirkens ritual som på vesentlige punkter avviker fra Ordings, og deres egen lære.

At Johannes Ording hadde mange «positive intensjonar» skal jeg ikke nekte. Men det var ikke det spørsmålet dreide seg om under «professorstriden». Det striden sto om var om hans lære falt utenfor eller innenfor den konfesjonelle grunntype. Det er da klart at det var hans negative kritikk og ikke hans positive intensjoner som kom i forgrunnen, og dette må da nødvendigvis komme til uttrykk i en framstilling av striden. Var Ording med alle sine positive intensjoner, og med sin skarpe kritikk av vår kirkes lære, på kant med kirkens bekjennelse? Det er kjernen i saken.

Jeg er enig med opponenten i at jeg nok kunne tatt med de utenlandske sakkyndiges uttalelser om Ording i anledning hans utnevning til professor. Deres uttalelser viser at det rent juridisk sett kunne synes å være et grunnlag for hans utnevning. Men min oppgave var ikke å framstille striden i alle dens deltaljer. Og opponenten burde vel opplyse om at to av de utenlandske sakkyndige (Krarup og Pfannenstill) selv var liberale teologer.

Etter denne replikk kommer jeg over til det mer prinsipielle

5) Ibid. s. 290. — 6) Ibid. s. 340 f., 362 f.

spørsmålet om «dogmatisk målestokk på kirkehistorien», in casu nattverdlivets historie. Her skal jeg ha en svakhet.

Nattverden har alltid hatt den skjebne å stå i brennpunktet i kirkenes konfesjonelle stridigheter. Det var ulikhet i nattverdlæren som førte til det avgjørende bruddet mellom de lutherske og de reformerte, etter religionssamtalen i Marburg i 1529. Det var nattverdlæren som igjen sto i forgrunnen under ortodoksiens kamp mot kalvinismen og kryptokalvinismen. Likeså da rasjonalismen og ortodoksien hos oss støtte sammen i begynnelsen av det 19. hundreåret. Og går vi over til vårt eget hundreår, finner vi det samme under debatten mellom den liberale og den konservative teologi. Det er derfor uråd for kirkehistorikeren som skal skrive om disse ting, å komme utenom den dogmatiske målestokk. Det dogmatiske har, når det gjelder nattverden, også hatt stor innvirkning i det praktiske liv. Formen for nattverdfeiringen tar form av det dogmatiske grunnsyn, hva som tydelig avspeiler seg i den ulike pregning liturgien får i den katolske, den lutherske og den reformerte kirke. Den konfesjonelle målestokk må brukes også her.

Men det store prinsippspørsmålet blir *hvordan* en skal bruke den. Det tør være enighet om at helt forutsetningsløs kan ikke, og bør ikke, en kirkehistoriker være. Det er ingen fordel for en kirkehistoriker å stille seg kjølig og likegyldig, høyt over alle konfesjonelle motsetninger. Likegyldighet er ikke det samme som forutsetningsløshet. Likegyldighet og skepsis er en forutsetning like så vel om brennende tro. Tro og skepsis vil hver på sin måte prege framstillingen. Slik også med forfatterens konfesjonelle standpunkt.

P. d. a. s. må kirkehistorikeren, enten han er katolsk, luthersk eller reformert, legge vinn på objektivitet, både når det gjelder den konfesjon han selv tilhører og de andre. Hos oss er Fredrik Julius Bechs framstilling av nattverdens historie[7]) et avskrekkende eksempel på hvordan det dogmatiske, i dette tilfelle det rasjonalistiske, syn kan fortegne den historiske virkelighet.

For mest råd å unngå feilslutninger og feilvurderinger tror jeg det er heldig å la historiens egen dialektikk tale. I en våken konfesjonskirke vil en virkelig eller formentlig utglidning i nattverdlæren møtes av et tilbakeslag fra kirkens side. Det blir «strid». Det gjør saken mye enklere for kirkehistorikeren. Han kan som oftest nøye seg med å framstille saken objektivt fra begge sider uten selv å felle noen dom. Det er denne metoden jeg etter beste evne har brukt. Rasjonalismen, mest typisk representert ved Bech,

7) Ibid. s. 111 f.

ble møtt av Johan Nordal Bruns konfesjonalisme; Hans Nielsen Hauges formentlige utglidning i nattverdlæren ble møtt av åtak fra Laurssen, Berthe Marie og Spødervold; Ordings liberalisme fremkalte tilbakeslag fra «de konservatives» side osv. Det er jo bare for kirkehistorikeren i alle tilfelle å la begge parter komme til orde. Men det kan også hende at kirkehistorikeren selv må felle en dom om de stridendes konfesjonelle standpunkt. Jeg måtte prøve Hauges nattverdlære på kirkens bekjennelse for å finne ut om motstanderne hadde rett i deres anker. Jeg måtte prøve Johan Nordal Bruns nattverdlære — igjen må jo bekjennelsen være målestokken — for å finne ut om historiens dom over den, at den tenderer mot kalvinismen, var rett. Ikke bare når det gjelder læren, men selv når det gjelder praksisen, liturgien, har historiens egen dialektikk skjøvet det dogmatiske i forgrunnen. Da Kinamisjonsforbundet (nå Norsk Luthersk Misjonssamband) utformet sitt eget nattverdritual var Christen Brun på plass for å påvise at det ikke var luthersk, men reformert. Men også om dette spørsmål kan det være nyttig at kirkehistorikeren uttaler seg. Således tror jeg det er rett å påvise at Hallesbys reformforslag ikke er *prinsipielt* ulutherske. Det er ikke jeg som her gjør målestokken tøyelig, men det er et anerkjent faktum at det ikke er *prinsipiell* skilnad på det lutherske og reformerte syn på ordningen av gudstjenesten.

I vår tid er det, selv blant kirkens ledere, svakt syn på den lutherske kirkes nattverdlære. (Det er unødvendig å legge til at jeg ikke sikter til opponentene.) Vår tids sterke økumeniske rørsle er en fristelse til å viske ut motsetningene. Det kan derfor ha praktisk interesse også for oss å ta lærdom av historien, der vi kan se hvordan kirken har kjempet for å bevare den rene lære om sakramentet.

Jeg må for sakens skyld gjøre noen merknader når det gjelder mellomalderen. Denne delen hører til *innledningen* i min bok, og på en innledning må en legge en *annen* målestokk enn på hoveddelen.

Opponentens, Mollands, kritikk gjelder særlig terminologien, i første rekke min bruk av ordet «nattverd», enten alene eller i sammensetninger. Ble dette ordet brukt i mellomalderen? Jeg mener at det kunne skje, mens opponenten, som støtter seg på Fritzner, mener at det bare ble brukt i den profane betydning av «aftensmåltid». Jeg skal sitere en linje av den arnamagnæanske håndskriftsamling, nr. 418, 8vo: «Naar thu [Jesus] gaffst thinae apostolae ytherstae *nathorae*, thit werdighe leghemae . . .»[8]) Povel

8) Her etter N. M. Petersen: Udsigt over den danske Literatur i Middelalderen, 1853, s. 122.

Helgesen bruker ordet ofte om Jesu siste måltid og om Herrens måltid i 1 Kor 11.[9]) Men selv om ordet aldri ble brukt i mellomalderen må kirkehistorikeren ha full rett til å bruke det som en *oversettelse* av andre termini. Luthers og Melanchthons samtidige, og deres sterkeste katolske motstander i nattverdlæren, Johannes Gropper, oversetter selv coena Domini med «Abendmal».[10]) På s. 30 sier opponenten at min bruk av ordet «nattverdmesse» røper mangel på fortrolighet med katolsk terminologi. På s. 419 i min bok skriver jeg at opponenten holdt et foredrag som han kalte «Oldkirkens nadverdmesse», — så er vi jo i samme båten. For øvrig har jeg i min bok brukt alle de termer opponenten etterlyser s. 29, og mange flere, etter hvert som jeg har hatt bruk for dem.

Coena Domini som terminus for skjærtorsdag sier opponenten, etter dr. Vandviks index, bare forekommer én gang utenfor Missale i «hele den norske middelalderlatinitet», men jeg har i min bok påvist at det forekommer en gang til, i homilieboka (min bok, s. 36).

Når opponenten sier (s. 38) at jeg bare kjenner eksempler på skyllekalk utenfor Norge, har han oversett det eksemplet jeg har med s. 27.

Opponenten er uenig når jeg sier at kong Olav på Hundorp gikk til messe to morgener på rad. Det er mulig opponenten har rett når han sier: «Den ene morgen går han i (til?) messen, den andre leser han tidebønner.» Men så helt sikkert er det ikke. Det kan tenkes at messen er tatt med i «tiðum». I Kongespeilet heter det: Væn þu þec arvacran um morna oc gacc þægar fyst til kirkiu þar sæm þer þyckir bæzt fallit at lyða tiðum oc lyð þar allum dag tiðum oc mæsso þægar æpter otto song oc bið þa mædan firir þer mæð salmum þinum oc þeim boenum er þu kant. En at locnum tiðum gacc þu ut oc skygn um kaup þin.[11])

I Kongespeilet svarer «en at locnum tiðum» til «hafði lokit tiðum» i Olavsagaen kap. 113. Men i Kongespeilet er det etter sammenhengen helt klart at messen er regnet med i «tiðum». P. d. a. s. tror jeg at når det står i Olavsagaen kap. 112 at kongen for til messe, så er tidebønnene om morgenen regnet med i messen. Kjøpmannen i Kongespeilet får det råd å være med både i tidebønnene og i messen, og det tror jeg nok kong Olav var òg. «Messe» i kap. 112 og «tidebønner» i kap. 113 kan være brukt pars pro toto, hver for seg omfattende både tidebønner og messe.

9) Povel Helgesens bok om «Kanon i Messen» (Skr. av Paulus Helie IV, s. 55, 68, 90, 96 passim). — 10) Johannes Gropper: Vom warer . . . Gegenwertigkeit des Leibs und Bluts Christi . . . 1556, s. 308. — 11) Konungs Skuggsiá, ved L. Holm-Olsen, Oslo 1945, s. 4.

Til hva for tider på dagen ble messen lest i mellomalderen? Opponenten viser til den norske homilieboka; etter den leses messe på høytidsdager kl. 9 morgen, på hverdager midt på dagen, i fastetiden kl. 3 ettermiddag. Men spørsmålet er mer komplisert. I de siterte linjene fra Kongespeilet får kjøpmannen det råd å gå til messe like etter ottesangen og siden til kjøpene. Hvordan henger det sammen? Kunne han kjøpe og selge på en høytidsdag? Eller viser dette, til tross for homilieboka, at messe kunne leses om morgenen også på hverdager? Det var sikkert tilfelle, slik som ennå er praksis i moderne katolisisme.

Eller kunne p. d. a. s. messe på helligdager også leses midt på dagen? Torarins ord til kongen: «Nå er det ikke langt til i morgen, og da er det hverdag» (Olavsaga 119) har en parallell i skutelsveinens ord til kongen: «I morgen er det mandag, Herre!» (Olavsaga 190). På begge steder er motivet å få kongen til å utsette en gjerning som ikke bør gjøres på en helligdag. Men da må den dagen Torarin sa disse ordene på, ha vært betraktet som en helligdag. Men på den dagen, fredag etter påske, forteller sagaen at messen ble holdt langt på dagen. Hvordan forklare det? Jo, tidspunktet for messen var flytende. Derfor kan vi ikke av tidspunktet da messen ble lest på dagen slutte oss til om dagen var hverdag eller helligdag. En må i alle fall her være svært varsom. Jeg har i min bok (s. 49) påvist at messe kunne leses i mellomalderen *hver dag* om morgenen etter ottesang, ikke bare på høytidsdager.

Til Olavsagaen nyttet jeg i avhandlingen Storms oversettelse, da jeg skrev under krigen og ikke hadde originalen for hånden. Det er prisverdig at opponenten har påvist at Storm har «forkludret terminologien». Jeg ville nok s. 23 ha uttrykt meg noe annerledes hvis jeg ikke hadde nyttet Storm, men trass i hans uriktige oversettelse tror jeg nok at jeg ved en kritisk analyse kom fram til et riktig resultat når jeg på samme side konkluderer med: «Det har nok vært en selvsagt ting for Olav og hans menn å høre messen hver gang de hadde høve til det, og det hadde de som regel én eller to ganger om dagen.» Etter Storm skulle en tro at de gikk til messe tre ganger om dagen, men det har jeg ikke godtatt. Det var vel rene unntak at det var mer enn én gang.

Det er *kildene* som sier at nattverden hørte til det daglige brød i mellomalderen. Opponentens kritikk (N. T. T., s. 31) over mangelfull språkbruk, rammer ikke meg, men kildene. Jeg tror derimot at jeg har gjort det klart hvordan kildene skal forståes.

Når jeg kaller gildene for «nattverdforeninger», legger jeg ikke mer i det enn når profanhistorikerne ofte kaller dem «trygdelag».

Det er ikke bokstavelig å forstå. Jeg har ikke tenkt på kommunion i dette tilfelle. De to gildeskråene taler ikke om kommunion. Men siden opponenten har reist spørsmålet, vil jeg si at jeg vil være *litt* varsommere enn han med å slutte e silentio. Det kan vel ikke være tvil om at Luthers «Broderskaper» er den tyske parallell til våre gilder. Og i sin bok om broderskapene taler Luther både om synaxis og om communio, så en kan få det inntrykk at kommunion har forekommet i gilde-messene. (Se særlig mot slutten av Luthers bok.)

Også når det gjelder brudemessene synes jeg opponenten bruker taushetsbeviset *litt* for sterkt. Han stiller meg (s. 30) spørsmål om jeg mener at kommunion var knyttet til brudemessene. Dette er etter katolsk tankegang ikke noe viktig spørsmål. Jeg er enig med opponenten i at messeofferet for brud og brudgom var hovedsaken. Hovedsaken for meg var derfor å fastslå at sakramentfeiringen (messen) var knyttet til brudevigselen. Men jeg er ikke helt sikker på at opponenten har rett i at kommunion ved brudevigsel var ukjent i norsk mellomalder fordi den ikke er omtalt de tre gangene brudemessen er nevnt i statuttene. Når det der står tale om å «synge» eller «si» messe, så *utelukker* ikke det kommunion.

I min bok (s. 65) nevner jeg at Stavanger-synoden i 1573 vedtok at brudefolk skulle gå til alters søndagen før bryllupet, ikke bryllupsdagen, for da var de ofte fulle. Det er et merkelig vedtak. Det ser virkelig ut til at det var praksis i de første ti-år etter reformasjonens innføring i Norge at brudefolk gikk til alters bryllupsdagen. Denne praksis synes ikke å ha sin rot i lutherdommen. Tvert imot. Ved reformasjonen ble Luthers vigselsritual innført i Danmark—Norge. Men dette forkaster brudemessen og nevner ikke et ord om kommunion.[12]) Likevel fortsatte brudeparet å gå til alters. Er det en arv fra katolisismen?

Tanken ligger nær, da vi har historiske vitnesbyrd om at de gamle skikkene hang lenge i på dette området. Så sent som i 1580 skriver Oslo biskop Jens Nilssøn til Sjellands biskop Paul Matsen om brudevigselen at noen fulgte hva de selv syntes var rett og godt, andre «etterfølge nogle gamble haandbøger som nu vel motte huile sig», i stedet for å bruke de nye alterbøkene «vdi huilcke alting er bedre berammit och befattit».[13])

Opponenten har rett i at det er vanlig i den moderne katolisisme at brudeparet kommuniserer. I de nye utgaver av messebøkene

12) Sml. Luthers «Traubüchlein für die einfälligen Pharrherrn», Kirkeord. av 1537 og 1539. — 13) Danske Kirkelove II, 315, 319. [Taranger]: Egteskapsstiftelsens historie i Norge. Kirkekom. av 1908 III, s. 36.

heter det: «Etter selv å ha nytt sakramentet utdeler han [presten] det til brudeparet.» Men dette er nok en gammel praksis. I utgavene av Missale Romanum fra 1600-tallet står det: «Tum Sacerdos reuersus ad medium Altaris dicat, Libera nos. Et reliqua more folito: et postquam sumpserit Sanguinem, communicet Sponsos, et prosequatur Missam.» Og kommunion i samband med brudevigselen er praktisert etter sacramentarium Gelesianum, som i sin eldste tilgjengelige redaksjon går ned i midten av 8. hundreåret.[14])

Vanskeligere er det å påvise at brudeparet kommuniserte i *norsk* mellomalder. Mange mener at det var tilfelle (Bang, Taranger, Sigrid Undset o. fl.), men grunnlaget de bygger på, er svakt. På den ene side hevder Brilioth for svensk mellomalders vedkommende at brudeparet ikke har kommunisert.[15]) Han dokumenterer det ikke, men jeg kan tenke meg at han bygger på manuale Lincopense (1525), der det er nevnt at presten kommuniserer, men der står ikke noe om hva brudeparet gjør. I manuale Roscildense er nevnt communio, men ikke hvem som deltar. Slik også i andre manualer fra nordisk mellomalder.

Problemet brudeparets kommunion i norsk mellomalder er ikke løst ennå. Det er ting som taler for og imot. Inntil nærmere granskninger er foretatt vil jeg ikke *utelukke* tanken på kommunion. Etter Consilium Tridentinum ga kirken brud og brudgom det *råd*, ikke påbud, å kommunisere. De to sakramenter, ekteskapssakramentet og evcharistien gjorde handlingen dobbelt hellig. Var det vanlig også før Tridentinum at brudeparet fikk det råd?

Noen ritualformularer fra mellomalderen forteller at først presten ,så brudeparet og så hele brudefølget drakk vinen. I et av dem leser vi disse merkelige ordene: Coenam suae familiae benedicat Rex gloriae, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen. Quo finito, bibat sacerdos, et det sponso, et sponsus det sponsae. Deinde possunt alii bibere (Martène: De antiquis ecclesiae ritibus II, s. 133 f., sml. s. 136). Men dette var *velsignet* vin, neppe *konsekrert* vin. Har det vært noe liknende i Norge i slutten av mellomalderen, kan dette ha medvirket til at folk gikk til alters på bryllupsdagen etter reformasjonen (sml. min bok s. 48 f.).

Vi kan godt si at brudevigselen både før og etter reformasjonen var knyttet til nattverdsakramentet, men det er den forskjell at etter reformasjonen ble all vekten lagt på kommunionen, mens denne før var uvesentlig. I Common Prayer Book av 1549 heter det: The newe maried persones (the same daye of their mariage) must

14) Daniel: Codex Litugicus I, s. 259 f. — 15) Svenska kyrkans historia II, Upps. 1941, s. 721.

receive the holy communion. Slik også i senere redaksjoner av Prayer Book, men siden 1662 lyder det litt mer dempet: It is conveniant that the new-married persons should receive the holy communion at the time of their marriage or at the first opportunity after their mariage. I den norske kirke er denne gamle kombinasjon av brudevigsel og nattverd blitt borte. Det er skade; men her er ikke stedet til å komme inn på den prinsipielle og praktiske side av saken.

Ethvert bidrag til løsningen av det viktige og vanskelige spørsmålet om tidspunktet for overgang fra communio sub utraque til sub una må mottas med takk. Opponenten bidrar med to interessante tekster.[16]) Men jeg tør ikke lese så mye ut av den første teksten som opponenten gjør. Jeg har ikke nå originalteksten for meg, men slik som opponenten framstiller den, blir den, så vidt jeg skjønner, verdiløs for tidfestingen. Jeg kjente teksten, men fant det ikke nødvendig å ta den med. Den forteller hvordan det formentlig var på pave Julius I's tid (ca. 350) og på pave Gelasius I's tid (ca. 500), mulig også på de pseudo-isidoriske dekretalers tid (ca. 850), men ikke noe om praksis i norsk mellomalder. Eller kan en av disse uttalelser dra slutningen om praksis i Norge på den tiden da homilieboka ble skrevet? Teksten må brukes med skarp kritikk. Det andre eksemplet er mer å holde seg til. Der får vi et fast årstall, 1320. Opponenten påviser at da var communio sub una praktisert.

Det kunne være flere punkter å komme inn på, bl. a. under reformasjonen[17]) og ortodoksien, men jeg skal bare nevne en liten ting, fordi opponenten, Skrondal, kaller det et «uvanleg leit misstak».[19]) Jeg forteller (s. 245) at en prest i Volda tok garden i pant for å gi en døende bonde sakramentet. Mistaket er at jeg etter opponentens opplysning daterer episoden til 1870-årene i stedet for 1595. Men det gjør jeg ikke. Opponenten overser at jeg her taler om *folketradisjon,* og den kan ofte gå helt ned i mellomalderen. Jeg har annetsteds selv datert en slik episode til tiden omkring reformasjonen.[18]) En slik hending er selvsagt helt utenkelig i 1870-årene.

Til slutt en hjertelig takk til opponentene for den energiske opposisjon og vennskapelige disputas.

16) S. 37 f. — 17) Under kritikken av min bok s. 53 er opponenten utsatt for et hendelig uhell. Den som leser siden, vil se at jeg har med det sitatet fra «Utkast» som han har oversatt. — 18) «Maal og minne» 1943, s. 9.

KYRKJA SITT HØVE TIL STATEN UNDER OKKUPASJONEN

Av Andr. Seierstad.

Det har hendt at dokumentet Kirkens Grunn er blitt karakterisert som eit vedkjenningsskrift. «Det er etter hele sitt anlegg og innhold og etter sin foranledning et kirkelig bekjennelsesskrift,» skriv Ingvald B. Carlsen. (Kirkefronten i Norge under okkupasjonen 1940—1945, Oslo 1945, s. 99.) «Det var ved sin framkomst i like høy grad et kampskrift som et bekjennelsesskrift,» seier H. C. Christie. (Den norske kirke i kamp, Oslo 1945, s. 186.) Den sistnemnde forfattar gjer likevel ein viktig reservasjon. ««Kirkens Grunn» var vel ikke noe bekjennelsesskrift i den forstand at det trådte i stedet for kirkens klassiske bekjennelsesskrifter. Det kunne heller ikke sies å rangere på linje med dem. Det forutsatte dem, støttet seg til dem og utfylte dem.» (Same bok s. 186.) Når eg les utsegner som desse kjenner eg trong til å spørja: Meiner forfattaren at Kirkens Grunn er eit vedkjenningsskrift i same meining som når ein talar om Vedkjenningsskriftene åt den norske kyrkja, berre at Kirkes Grunn står lågare i rang? Eller meiner han at vedkjenningsskrift og vedkjenningsskrift er to ting, og at vi som kyrkjemenn står i eit prinsipielt anna høve til Kirkens Grunn enn vi står i til vårt klassiske corpus confessionum? Skulle det siste vera meininga, står det slik for meg at terminologien er mindre heldig og kan føra til sakleg ugreie. Så vidt eg veit rår det consensus mellom kyrkjeretten og teologien når det gjeld bruket av ordet vedkjenningsskrift. Eg skal ikkje freista på å gjeva nokon definisjon av omgrepet, men vil nemna som eit karakteristikum for verkelege vedkjenningsskrifter at dei er *forpliktande* på ein slik måte at det i visse høve kan få *rettslege* konsekvensar. Eit vedkjenningsskrift er kyrkjerettsleg bindande. Det er då ikkje berre innhaldet som avgjer om eit skrift er vedkjenningsskrift eller ikkje, men også den stoda det står i til lovgjevinga.

Knut Robberstad tok i 1945 opp det spørsmålet om Kirkens Grunn er eit vedkjenningsskrift eller ikkje. (Artikkelen Vedkjenningsskrifter, i Tidsskr. f. Teol. og Kirke 1945 s. 153 ff.) Det var fortenestfullt at Robberstad her gjorde merksam på skilnaden mellom ei *vedkjenning* og eit *vedkjenningsskrift*. Ei vedkjenning treng ikje ha kyrkjerettsleg karakter. Men når ein talar om kyrkjelege vedkjenningsskrifter er det annleis. Kirkens Grunn er etter Robberstad det som dokumentet gjev seg ut for å vera, ei vedkjenning og ei fråsegn, men det er ikkje noko nytt vedkjenningsskrift som vi har fått ved sida av dei eldre.

Einar Molland har i ein artikkel i 1946 (Teologiske randbemerkninger til kirkekampen, Norsk Teol. Tidsskr. 1946, s. 129 ff.) sagt seg samd med Robberstad i det synet at Kirkens Grunn ikkje er noko vedkjenningsskrift *i dag*. Men samstundes hevdar han at dette dokumentet «var et temporært bekjennelsesskrift i den Norske Kirke fra 5. april 1942 til 7. mai 1945». Det var eit vedkjenningsskrift i den meining at det var «en lærenorm som prestene i den Norske Kirke var forpliktet på» (same stad s. 142). Men frå 8. mai 1945 er Kirkens Grunn ikkje lenger vedkjenningsskrift.

Det er klårt at Molland talar om Kirkens Grunn som vedkjenningsskrift i den meining som kyrkjeretten og teologien vanleg brukar ordet, jamvel om han i artikkelen legg stor vekt på den indre likskap dokumentet har med eldre vedkjenningsskrifter både i innhald og form. For han talar om ei lærenorm som prestane i Den norske kyrkja var *forplikta på*. Og dersom han hadde tenkt på Kirkens Grunn berre som religiøs-moralsk vedkjenning, så kunne han ikkje hevda at vår stode til skriftet er ei anna no enn ho var under okkupasjonen. Vi har ikkje skift syn på innhaldet i Kirkens Grunn.

Var no verkeleg Kirkens Grunn eit vedkjenningsskrift i teologisk og kyrkjerettsleg meining under okkupasjonen? Etter mitt syn: nei.

Som vi tidlegare har vore inne på, må eit vedkjenningsskrift på ein eller annen måte ha feste i lovgjevinga. No kan det å få gjort ei ny vedkjenning gjeldande vera ei lett sak i det eine kyrkjesamfunnet og ei sers komplisert sak i det andre, alt etter kva slag kyrkjeskipnad som rår i vedkomande samfunn. Under frikyrkjelege tilhøve som i Sambandsstatane kan kyrkjesamfunnet sjølvstendig gjera vedtak om nye bindande lærenormer når berre kyrkjesamfunnet sine disposisjonar har heimel i staten sin korporasjonsrett og ikkje går imot nokon del av statens lovverk i det

heile. Under ei rettssak innanfor kyrkjesamfunnet vil det også under slike frie religionstilhøve kunna syna seg at også borgarsamfunnet reknar slike lærenormer for rettsleg bindande. Innanfor stats- og folkekyrkjer som dei nordiske krevst det mykje meir av medverknad frå staten si side om ein skal få i stand eit nytt vedkjenningsskrift eller røra ved eit gamalt. Med sikte på norske tilhøve dryfter Robberstad i den nemnde artikkelen både den eventualitet at eit nybrigde i vårt vedkjenningskorpus kjem i stand på lovleg veg, og den eventualitet at det vart gjort gjennom revolusjon.

Andre vegar enn desse to, på den eine sida lovgjevingsvegen og på den andre sida revolusjonsvegen, kyrkjekuppet, skulle ein ikkje tru det fanst, om Kirkens Grunn skulle verta vedkjenningsskrift. No veit alle at det ikkje vart gjort noko brigde i norsk grunnlov og lov for å skaffa rom for eit nytt vedkjenningsskrift, og med omsyn til spørsmålet om ein kyrkjeleg revolt skriv Robberstad: «Var det ein revolusjon, mot grunnlovi frå 1814 og mot Noregs konstitusjonelle regjering i London, som gjekk for seg påskedag 1942? Sjølvsagt ikkje.» (Nemnde artikkel, s. 158.)

Kan hende kunne det likevel tenkjast ein tredje veg til eit nytt bindande læreskrift, eller rettare ein mellomting mellom dei to nemnde vegane. Om den norske stat vart utsletta under krigen så han ikkje lenger eksistera, då stod kyrkja fritt til den kanten. Ho både kunne og måtte ordna seg på den måten ho sjølv fann best. Den parten ho hadde vore bundi til, hadde falle bort. Skulle ho ikkje falla i fiendehender, var det både rett og rimeleg at ho organisera seg sjølvstendig og sjølv avgjorde kva for lærenormer ho trong om i den situasjon ho var.

Men ingen rett nordmann gjekk med på det synet at den norske staten vart utsletta med krigen i 1940. Noreg hadde under heile krigen sitt eksil-riksstyre som var utstyrt med fullmakt frå det folkevalde stortinget, og som ikkje berre nominelt, men reelt og aktivt representerte den norske stat og utøvde hans funksjonar i det mellomfolkelege samkvæmet. Denne staten gjorde seg ikkje berre gjeldande i krigen der ute, men gjennom sine kontaktar med heimefronten hadde han sin finger med i det som hende her heime. Gjennom kongens helsingar og parolene frå London let folket seg styra i mykje sterkare grad enn det let seg styra av okkupasjonsmakta.

Alt dette er Einar Molland visseleg den siste til å nekta, og likevel hevdar han at vi fekk eit nytt vedkjenningsskrift i den tida. Og dette heng i hop med at han alt under krigen lærte at den

norske kyrkja på ein eller annan måte ved påsketid 1942 vart ei frikyrkje. «Fra påskedag 1942 er altså den Norske Kirke ikke lenger statskirke, men *frikirke*. Den var dog fortsatt en *folkekirke*» (Einar Molland i Svenska Dagbladet 27. august 1944). «Sedan påskdagen 1942 är alltså den norska kyrkan inte längre statskyrka, utan *frikyrka*. Den förblev dock fortfarande en *folkkyrka*» (Einar Molland i Svenska Kyrkans Årsbok 1945, s. 128).

Korleis vår kyrkje vart ei frikyrkje med rådvelde til å skapa eit nytt vedkjenningsskrift seier Molland ingenting om. Han var sjølv med og hevda norsk lov under kampen om Universitetet, så han gjekk korkje med på at norsk lov ikkje lenger eksisterte eller at ein kunne bryta henne gjennom revolt.

Ein kunne kanskje tenkja at om den norske staten nasjonalt sett eksisterte, så eksisterte han ikke for *kyrkja*. For kyrkja kunne ikkje ha kontakt med London, og ho stellte seg plent som eksilstyremakta ikkje eksisterte.

Eg reknar her opp nokre data som kan føra tanken i den leid:

1. Då biskopane sa frå seg sine embete i skriv til Quislings kyrkjedepartement 24. februar 1942 skreiv dei m. a. soleis: «Derfor melder jeg herved at jeg nedlegger bestyrelsen av mitt embete. Det vil si: Hva staten har overdratt meg, leverer jeg fra meg. Den åndelige gjerning og myndighet som er gitt meg ved ordinasjonen ved Herrens alter, er fremdeles min med Gud og rette. Å være ordets forkynner, menighetens tilsynsmann og prestenes sjelesørger er og blir mitt kall. Jeg vil framtidig røkte dette så langt som det er mulig for en ikke-embetsmann.» Ei tilsvarande fråsegn gav prestane for sitt vedkomande då dei i april sa frå seg sine embete. (Jfr. Kristian Hansson, Stat og Kirke, Bergen 1945, s. 101.) Mange sokneråd gav offentleg til kjenne at dei stod saman med sin biskop og sin prest. Og jamvel kyrkjelydar synte sin solidaritet når presten under gudstenesta las opp Kirkens Grunn og kunngjorde at han la ned sitt embete, i det forsamlinga reiste seg under opplesinga. — Heile dette oppgjer kunne tyda på at kyrkja gjorde seg ferdig med alt som har med stat å gjera.

2. Kyrkja skaffa seg eit mellombels overstyre i Den midlertidige kirkeledelse (D. M. K.) og eit økonomisk administrasjonsapparat som overtok det meste av den styring som dei statskyrkjelege instansar tidlegare hadde hatt. Ho ordinerte teologiske kandidatar til prestar, etter at dei først hadde gjeve si tilslutning til Kirkens Grunn.

3. Kyrkja søkte aldri på løynlege vegar å få direktiv frå kongen og hans statskyrkjelege rådsmedlemer eller hans kyrkjedeparte-

ment i London. Heller ikkje kom det, så vidt eg veit, order eller påtrykk frå London til kyrkja som kyrkje. Kyrkja avgjorde sjølv sine saker og bar ansvaret for sine tiltak. Fyrst like framfor frigjeringa vende D. M. K. seg til riksstyret og fekk utverka ein kongeleg resolusjon om kyrkjeleg sanering og atterreising så snart Noreg vart fritt. Resolusjonen vart kunngjort 8. mai 1945.

4. Innanfor motstandsrørsla gjekk kyrkja ikkje med i den vanlege heimefronten, men førde sin kamp på reint religiøse og kyrkjelege premissar. Det eksisterte ein kontakt med heimefronten, men kyrkja tok aldri i mot direktiv derifrå, og denne stoda vart respektert av heimefronten. (Jfr. Regjeringen og Hjemmefronten under krigen. Aktstykker utgitt av Stortinget, Oslo 1948. S. 456.)

Likevel er dette og meir slikt ikkje nok til grunnlag for den slutning at vår kyrkje under krigen var ei fri folkekyrkje. Det meste ein kan hevda er at dei statskyrkjelege styreinstansar, frå kongen og nedover, ikkje kunne fungera inntil vidare.

Korkje proklamasjonen av Kirkens Grunn eller embetsnedleggginga eller noko anna tiltak i kampen mot nazismen tok sikte på å avskriva statskyrkja. Dei hadde ingen brodd mot statsmakta i London. Når Molland i den nemnde artikkelen av 1946 (s. 142) brukar ordelaget «denne kirkens selvstendighetserklæring» om Kirkens Grunn, så er det rett nok når ein tenkjer på fronten mot naziveldet, men misvisande om ein tenkjer på sjølvstende til alle kantar. Kirkens Grunn gjer ikkje kyrkja meir sjølvstendig enn Confessio Augustana gjer henne. Dei to har den same to-regimentlære. Forfattarane av Kirkens Grunn kunne sjølvsagt ikkje proklamera sin truskap mot Håkon VII som øvste kyrkjestyrar, men på den andre sida valde dei sine ord om statsmakta slik at det norske statsstyret ikkje trong kjenna seg prostituert og derfor heller ikke desavuert. I bolk VI, Om statskirken, reknar dei positivt med at kyrkja framleies er ei statskyrkje. Kirkens Grunn går inn for norsk grunnlov og lov og dermed for dei statskyrkjelege ordningar som der er instituert. Det same grunnsyn lyser fram av den orientering som D. M. K. sende ut til prestar og kyrkjelydar sommaren 1942 som si fyrste offentlege kunngjering. Der står det: «Målet er av *åndelig* art. Vi har ikke tatt opp denne kamp for å sprenge statskirken, heller ikke for å opprette fri folkekirke eller frikirke. Vi kjemper i det hele ikke for en fri kirke*ordning*. . . . Vi kjemper denne kamp for at den kirke vi har, skal få gjøre den gjerning som er kirkens gjerning, nemlig å betjene menighetene med ord og sakrament. . . . Derfor ønsker vi heller *ikke å bryte med noe mer i vår kirkes ordninger enn det som er absolutt nød-*

vendig for at kirken skal kunne gjøre kirkens gjerning.» (Jfr. H. C. Christie, Norges kirke i kamp. Oslo 1945. S. 195 f.)

Ein kunne seia til dette: Lat vera at kyrkja hadde viljen til å vera trugen mot styringa der borte i London og jamvel sa det fritt ut der ho våga seg til. Men det er ikkje hennar intensjonar eller proklamasjonar som er avgjerande her, det er hennar gjerningar. Og mellom gjerningane finn ein ikkje berre den ting at ho energisk viste bort usurpatorane, men også den ting at ho faktisk tedde seg som ei frikyrkje. Etter brotet med Quislings departement stellte ho seg plent som ei fri folkekyrkje, og London stellte seg faktisk som ho var ei fri folkekyrkje.

Til det er å svara at kyrkja stort sett stellte seg slik at både okkupasjonsmakta og vårt statsstyre i London måtte sjå at ho berre ville halda det gåande med minst mogleg omskipnad i påvente at eit heldigt utfall av krigen. Dei gamle sokneråda som var valde før krigen, fekk pålegg om ikkje å leggja ned sine ombod, men halda fram som før så langt råd. Det fanst prestar som arbeidde for at også sokneråda skulle gå til nedleggjing, for å få konsekvens i kyrkjeaksjonen, men det ville vore i strid med prinsippet om ikkje å gå lenger enn turvande. Sokneråda heldt ut i sine ombod dei mange lange år til dess dei fekk lovleg avløysing etter krigen. Det var eit avgjort stykke statskyrkje.

Så vidt mogleg tok prestane og sokneråda vare på dei eigedomar og verdiar som hadde lege under kyrkjedepartementet sin administrasjon, men som no eksil-styringa var ute av stand til å verna om. Prestane hadde sagt frå seg sitt statsembete, men hadde den innstilling at dei i det stille ville gjera sitt til at alt var på plass den dagen kongen og hans departement kom til landet. Det var i samsvar med dei vink som gjekk ut frå D. M. K.

Når D. M. K. i juli 1942 vart presentert av bispane som «et nytt øverste kirkestyre», så var det i konkurranse med nazistyret, ikkje med kongen. D. M. K. kan også med rette kallast eit kyrkjestyre for så vidt som dette organ mellombels tok på seg administrative oppgåver for heile kyrkja. Men frå ei anna side sett var karakteristikken «kyrkjestyre» for sterk, for D. M. K. rådde ikkje over middel til å gjennomføra sine vedtak ute i kyrkjelydane dersom nokon fann for godt å gjera som dei sjølv ville. Og det hende at prestar som stod på den rette sida i den nasjonale striden, ikkje tok omsyn til oppmoding frå D. M. K. om å medverka til gjennomføring av ordningar til styrking av kyrkjelivet. I slike tilfelle måtte D. M. K. roleg sjå på at oppmodinga vart ignorert. Det var i røynda med D. M. K. som med dei borgarlege front-leidarane: Dei kunne

berre styra gjennom paroler. Ein serleg styrke fekk den kyrkjelege parolen derigjennom at han var forankra i absolutte normer og vidare derigjennom at parolegjevarane i den fyrste tida ikkje var anonyme, men var namngjevne menn som åtte stor tillit, og som med sin person stod inne for sine ord. Like vel var det berre eit parolestyre. Og parolen gjer ingen kyrkjeskipnad. I røynda var D. M. K. ikkje eit kyrkjestyre, men ei mellombels kyrkjeleiding, som namnet òg seier.

Når alt kjem til alt er det lite ved den norske kyrkja under krigen som minner om frikyrkje eller fri folkekyrkje. Ho eig ikkje noko styreverk som kan gjera vedtak med rettsverknad, ho kjenner seg samvitsbunden til norsk statskyrkjeleg lovgjeving så langt han kan overhaldast, og veit at ho etter krigen kan verta kravt til rekneskap for sine praktiske disposisjonar. På ein måte var ho meir ufri enn før, for det var to statsmakter som gjorde krav på henne.

Men djupare sett var vår kyrkje i kamptida ei fri kyrkje. For ikkje den kyrkja er mest fri som har dei mest romsame kår, men den som midt i trengsla er så frigjort i Guds ord at ho kan lida for sanninga.

At kyrkja ikkje konspirerte med London eller med heimefronten, det var noko som måtte så vera. *Det* var ikkje noko prov for at ho hadde brote med sin nasjonale partnar. Kyrkja ville ikkje ha vore ei sann evangelisk kyrkje om ho hadde blanda i hop kristendom og statspolitikk. Ho korkje kunne eller ville nytta andre våpen mot nazismen enn Guds ords sverd. Om ho for sitt samvits skulde hadde funne det forsvarleg å søkja og ta imot direktiv frå kongen og hans kyrkjedepartement i London som sitt rette *kyrkjelege* overhovud, så hadde det vore uråd å gjennomføra i praksis med eit frelst samvit på grunn av den samanfiltring av kyrkjestyring og statstyring som vår grunnlov etablerar. Skulle vår kyrkje kunna føra sin åndelege strid med kraft og mynde, måtte ho ha blankt skjold og godt samvit når det galdt høvet til politikken. Og både London og heimefronten synest ha vore klår over at kyrkja var sterkast og gjorde mest nytte for seg når ho stod åleine. Difor let dei henne vera i fred. Dei visste at ei åndeleg sterk kyrkje indirekte gagna den nasjonale fronten òg.

Eg sa at *stort sett* stellte kyrkja seg slik at alle måtte sjå at handlingane hennar svara til intensjonen: å berga status quo ante bellum erat med omsyn til statskyrkje-høvet. Men eg vedgår at sume tiltak er dobbeltydige og kunne interpreterast i to leider. Serleg gjeld det den ting at D. M. K. i 1943 gav ordinasjonsløyve

for 18 teologiske kandidatar. Medan D. M. K. til vanleg berre freista halda kyrkjelivet oppe der det vart presteløyse gjennom *mellombels ordningar*, so var dette ordinasjonsløyve ei kyrkjeleg regjeringshandling med langsiktige verknader. At ordinandane laut seia seg samd i Kirkens Grunn kunne tyda på at dette dokument var vedkjenningsskrift. Men om kyrkja under krigen hadde vilja interpretera desse faktiske hende i den leid at ei fri folkekyrkje var i funksjon, så hadde ho ikke kunna avgjera den sak åleine. Einskilde kyrkjerettslærarar eller teologar kunne heller ikkje avgjera saka. Det var viktigt, ja avgjerande kva den norske staten meinte om den sak. Og når det ikkje eksisterte nokon kontakt med statsmaktene så måtte saka stå uavgjort til den tid staten kunne leggja fram sin interpretasjon. Og det har han gjort etter krigen.

Ved kongeleg resolusjon 22. november 1946 vart det ordinasjonsløyve som vart gjeve av D. M. K. til 18 namngjevne kandidatar og som førde til ordinasjonen på Helgøya 2. juli 1944 ved biskop Krohn-Hansen, godkjent som lovleg dispensasjon frå Norsk Lov 2—3—9. I Kyrkjedepartementet sitt foredrag om saka heiter det:

> Departementet har gjennom Den Midlertidige Kirkeledelse mottatt melding om ordinasjonen fra biskop Krohn-Hansen. Det fremgår av den at ordinasjonen ble foretatt i Helgøy kapell 2. juli 1944 kl. 18 etter det i Alterboken fastsatte ritual. Følgende prester som på den tid var forvist til Lillehammer og for anledningen var reist til Helgøya, medvirket etter anmodning ved ordinasjonen: 1. Sokneprest Kristen Løken, 2. Sokneprest Søren Tobiassen Storaker, 3. Sokneprest Christoffer Knudsen Kobro, 4. Ordinert prest Reidar Erling Hågan.
>
> Gudstjenesten ble holdt for lukkede dører idet bare 6—8 personer var til stede foruten ordinander og medvirkende prester.
>
> Samtlige ordinerte prester ble så vidt mulig satt inn i prestetjeneste etter ordinasjonen.
>
> Tre av de ordinerte ble senere forhørt av politiet og deretter forvist til Helgøya sammen med de fleste andre forviste prester.
>
> Departementet har gjennom Den Midlertidige Kirkeledelse og biskopene fått bekreftet at samtlige kandidater hadde fremlagt de foreskrevne attester og eksamensvitnesbyrd m. v.
>
> Da ordinasjonen av nevnte 18 kandidater er skjedd på lovlig måte og i henhold til en fullmakt som var gitt av Den Midlertidige Kirkeledelse på en tid da landets lovlige kirkemyndigheter var avskåret fra å gi løyve til ordinasjoner i Norge, finner departementet at ordinasjonen må betraktes som en lovlig prestevigsel. Departementet tilråder derfor at den tillatelse som er gitt av Den Midlertidige Kirkeledelse til ordinasjon av de nevnte kandidater blir godkjent som en lovlig dispensasjon fra bestemmelsen i N. L. 2—3—9.

Det grunnsyn som kjem til orde gjennom denne avgjersla, går ut på at dei vedtak som vart gjort av kyrkjelege instansar under krigen og som normalt kravde kongeleg løyve, må vedkomande instansar stå til rekneskap for etter krigen, og dei må godkjennast på etterskot av kongen om dei skal vera rettsgilde. Godkjenninga kjem som dispensasjon, og når handlinga i det heile kan godkjennast er det av di det rådde eit *naudtilstand* på den tid kyrkja handla på eiga hand. Handlinga vart gjort «på en tid da landets lovlige kirkemyndigheter var avskåret» fra å utføra sine funksjonar «i Norge». Kyrkja hadde såleis framleis sine lovlege herrar, men dei var hindra frå å fungera her heime, og difor kunne det godkjennast at dei heimeverande tok seg til rette. Kyrkja står her prinsipielt på line med den borgarlege heimefront og milorg, alle tri hadde sitt ansvarlege overstyre i London. Som situasjonen var fekk dei i større eller mindre grad taka initiativet sjølv her heime, men under ansvar for den instans som representerte riket. At kyrkja er noko anna og meir enn ein del av borgarsamfunnet synest ikkje spela nokor rolle under vurderinga av dette.

Alt under krigen kunne ein merka at styret i London hadde det syn på kyrkjesakene som her er skissert. Det heldt oppe eit kyrkjedepartement i London heile tida, og gav ordinasjonsløyve til norske kandidatar i Sverige, Skottland og England. Dei som vart ordinera i Sverige, vart ikkje forplikta på Kirkens Grunn og så vidt eg veit heller ikkje dei som fekk ordinasjon i Skottland og England. Og likevel rekna vel både London og dei som heime var at alle ordinerte høyrde til *same* kyrkja. Kirkens Grunn var ikkje ei vedkjenning som det var bruk for i heile kyrkja, berre for dei som var heime under nazistisk trykk. Dokumentet var eit kjennemerke på om ein stod på den rette sida i kyrkjekampen her heime, og eit styrkebelte i striden.

Embetsnedlegginga og proklamasjonen av Kirkens Grunn var viktige epokar i den åndelege striden mot nazismen, men skilde ikkje kyrkja frå det kongelege kyrkjestyre som var i utlægd, tvert imot. Ein kan likna den norske kyrkja med ei norsk ungmøy som sat heime under krigen. Når ho så energisk avparerte alle tilnærmingar frå tysk-nazistisk side, var det fyrst og fremst av religiøs-moralske grunnar. Men for kvar gong ho delte ut øyrefikar til dei som var nærgåande, verna ho samstundes om sin truskap mot kjærasten borte i England som ho hadde gjort pakt med, og dermed gjorde ho det mogleg for seg å møta han med skuldfrie augo når han ein gong kom heim.

Men hadde då kyrkja ikkje noko høgre ynske under kampen enn

det å koma attende til status quo? Utan tvil hadde ho det. Men ikkje gjennom kyrkjekupp. Heller ikkje ved å lata som staten ikkje eksisterte under krigen. Først og fremst vona kyrkja på åndelege frukter av prøvinga. Men også organisatorisk vona ho nok på noko av varande verd. Det skal vi sjå eit døme på.

Mot slutten av krigen sende D. M. K. som nemnt til London eit framlegg til kongeleg resolusjon med sikte på overgangstida og oppreinskinga i kyrkja. Poenget her var at D. M. K. skulle halda fram si verksemd i saneringstida og få sitt mandat fiksert av kongen på ein slik måte at kyrkja snarast råd kunne koma over i normale tilhøve. Synspunktet var at D. M. K. kjende betre til kva som måtte gjerast under opprydjinga enn det kyrkjedepartement som kom flytjande heim frå London. Men gjennom ein slik resolusjon ynskte ein også å få statens autorisasjon av D. M. K., — ikkje som permanent instans, men som mellombels organ under krigstid og overgangstid. Ingen ansvarleg kyrkjemann tenkte på anna enn å melda seg til teneste under kongen og hans kyrkjedepartement. Ingen ansvarleg kyrkjemann ynskte at kyrkja skulle stiga fram når Englands-fararane kom heim og seia: «Vi har etablera oss som fri folkekyrkje medan de var borte. Vi har sett at vi kan greia oss sjølve, jamvel økonomisk om det knip, og derfor kan vi ikkje tenkja oss å venda attende til det gamle tilstand. Det har hendt store ting i vår kyrkje, og vi gjev oss ikkje atter godviljug inn under staten.» Ei slik framferd ville ha vore av same karakter som Nasjonal Samlings: det ville vore å nytta den augneblink då staten var overrent og låg i vanmakt til gjennom kupp å skaffa seg den makt som ein ikkje kunne få på parlamentarisk veg. Kyrkja kom ikkje med krav. Men på den andre sida ynskte ho at staten skulle forstå at ho hadde lært sumt i stridsåra, og at medvitet om evna og retten til kyrkjeleg sjølvstyre hadde vakse. Derfor gjev framlegget til resolusjon uttrykk for eit ynskje om at D. M. K. vert ståande til dess at ei ny permanent kyrkjeordning med visse sjølvstyreorgan kan verta utarbeidt og lovfest.

Fyrste paragrafen i utkastet til kongeleg resolusjon lyder slik:

> Den kirkelige ordning som ble skapt våren og sommeren 1942 derved at *Den midlertidige kirkeledelse* (D. M. K.), trådte fram etter at prestene hadde nedlagt sine embeter på basis av den felles bekjennelse og erklæring «Kirkens Grunn», — opplest i norske kirker påskedag 1942 —, skal fortsatt ha gyldighet inntil Kongen annerledes bestemmer og ordnede forhold igjen er brakt i stand.

Fyrste del av motiveringa lyder slik:

Ved det som er skjedd ved biskopenes og prestenes embetsnedleggelse våren 1942 og ved den følgende utvikling på det kirkelige område i Norge under okkupasjonstiden, er det inntrådt en faktisk avbrytelse av forbindelsen mellom kirkens egne organer og det av okkupasjonsmakten innsatte statsstyre. Kirkens stilling under okkupasjonstiden kan for så vidt ikke sammenliknes med stillingen for noe annet område under statsforvaltningen, fordi det bare er på kirkens område at en slik avbrytelse har funnet sted uten at funksjonen samtidig er opphørt.

Vårt prinsipielle syn har den hele tid vært at vi som brøt med statsstyret, fortsatt representerer Den norske kirke, — det vil også si: den norske statskirke, og at det er okkupasjonsmaktens statsstyre som ved sine overgrep har brutt med den statskirkelige ordning som Norges Grunlov har fastsatt.

Det er da en viktig sak både for kirken selv og for folket at det så fort som mulig blir rensket opp i kirken. Det vil ikke bare ha praktisk, men også symbolsk og moralsk betydning. De eneste som har oversikten, og som også kjenner hvert enkelt kasus, er biskopene og D. M. K. De bør derfor også i første rekke ha ansvar og ledelse i det som skal foretas.

Kirkefolket vil ikke kunne tenke seg å la D. M. K. tre tilbake under opprydningen. D. M. K. står sterkt og har dyp tillit. Fra både nasjonalt og kirkelig synspunkt sett mener vi at det vil være av livsviktig betydning for gjenopprettelsen av forbindelsen mellom statens og kirkens organer, at denne blir formidlet gjennom D. M. K., som i den nærværende situasjon i så høy grad er blitt vår kirkes og vårt kristenfolks samlende og enende organ. En må være opmerksom på at i den endrede situasjon, når landet er befridd, vil det reise seg ikke få og ikke svake røster til fordel for en radikal løsning av båndene mellom stat og kirke. D. M. K. vil da kunne yte den sikrest mulig garanti for at gjenopprettelsen av forholdene mellom statens og kirkens organer kan finne sted uten at krefter av skillende og oppløsende art får gripe forstyrrende inn.

Det er et håp i kirken at det lenger fram og i gjensidig forståelse blir truffet en mer tilfredsstillende varig ordning for kirken, uten at derfor båndet mellom stat og kirke løses. Men det er ikke meningen med det her fremlagte utkast å prøve å jenke statsmaktene inn på et sånt spor. Derfor heter det uttrykkelig at fullmakten gjelder inntil Kongen annerledes bestemmer når ordnede og normale forhold er brakt i stand. Denne ordning dekker to muligheter: a) at D. M. K. fortsetter (eventuelt med endrede direktiver) helt til en bedre kirkeordning er vedtatt, og b) at D. M. K. bare fortsetter inntil den «gamle» tilstand er gjenopprettet. I siste fall må da kirken begynne forfra igjen hvis den vil ta opp arbeidet for en åndelig friere stilling. Vi finner det fair at hverken kirkens eller statens organer på det nåværende tidspunkt binder sin fremtid i noen retning. På den annen side finner vi det riktig at det som i kraft av livets nødvendighet og rett har skutt fram og har bevist sin effektivitet, ikke avskjæres fra sin modning.

Når ein les paragraf 1 i utkastet til resolusjon, den som ovanfor er attergjeven, merkar ein seg at det står om D. M. K. at han «skal *fortsatt* ha sin gyldighet». Dersom denne formulering var komen med i resolusjonen, ville, så vidt eg kan forstå, D. M. K.s eksistens og gjerning under okkupasjonen dermed ha blitt formeleg legalisert. I alle fall hadde det vore eit første steg til ei slik legalisering. Sameleis merkar vi oss at Kirkens Grunn er innfletta i framlegget — ikkje som vedkjenningsskrift, men som basis for embetsnedleggjinga og kampen mot usurpasjonen. Hadde resolusjonen fått den tilrådde form ville — om eg ser rett — dette dokument fått eit stempel som i alle fall hadde sagt så mykje som at Kirkens Grunn ikkje stod i strid med det staten hadde å taka vare på.

Men den kongelege resolusjon 8. mai 1945 fekk ei heilt anna form. Dei to første paragrafane lyder så:

1. For å bistå i arbeidet med gjenopprettingen av lovlige forhold på det kirkelige område oppnevnes et midlertidig rådgivende utvalg. Funksjonstiden avgrenses til inntil 6 måneder etter at Kongen og regjeringen har tatt sete i Oslo.

2. Som medlemmer av det midlertidige rådgivende utvalg oppnevnes de personer som utgjorde Den Midlertidige Kirkeledelse, da denne ble konstituert i 1942. De suppleringer som måtte bli nødvendige, foretas av vedkommende departement etter forslag av bispekollegiet.

Ein kan seia at ein med resolusjonen oppnådde det som ein først og fremst tilsikta med framlegget: Å få sakkunnig mannskap med i saneringa av kyrkja etter krigen. Mennene som hadde gått saman i D. M. K. fekk på denne vis også honnør og påskyning på frigjeringsdagen, i det dei vart oppnemnde til eit offentleg konsultativt utval. Men D. M. K. slutta frå same stund å eksistera, og hans gjerning i okkupasjonstida vart ikkje legalisert. Kvar ei handling av D. M. K. som trong godkjenning, må godkjennast for seg. Ingenting syner tydelegare at kyrkja under krigen var ansvarleg for kongen. — Kirkens Grunn vart ikkje nemnd. — Vona om at det som hadde skote fram og som hadde synt sin effektivitet ikkje skulle «avskjæres fra sin modning» slo klikk. D. M. K. oppnådde ingen av dei «to muligheter» som var nemnt under a og b i den siterte motivering. Men kyrkja veit at kjeldene til livsvoksteren er å finna på hennar eigen grunn; difor ser ho frametter med fritt mod.

LITTERATUR

1. *Katekismetekstene i ny omsetting.*

2. *Harald Aspås: Luthers katekismus som lærebok i dag.* Ei vurdering og eit framlegg.

Begge på Fabritius & Sønners Forlag, Oslo 1948.

Det er to hovedlinjer en kan gå fram etter, når det gjelder en bearbeidelse av katekismen: Å gjøre bare språklige og formelle forandringer eller også gjøre innholdsmessige og saklige revisjoner.

I første tilfelle er standpunktet klart: Katekismen er bekjennelsesskrift. Vi har ikke noe med å forandre et eneste punkt i det saklige innhold, men bare modernisere språkformen, så innholdet kan bli lettest mulig tilegnet for enhver ny slekt.

Dette standpunkt har komitéen som ble nedsatt av styret i Bekjennelsestro Presters Broderkrets, tatt og gjennomført i sin nye omsetting av katekismen.

Dette er en sterk stilling. — Skal vi virkelig komme ut av forvirringen med katekismetekstene og samle oss om én form, da er det vanskelig å finne noe sterkere standpunkt. Hvordan kan vi makte å samle alle lærere og lærebokskrivere om en mer eller mindre tilfeldig valt tekst — Bang, Berggrav, Klaveness eller noen annen?

En kan innvende (som det er blitt gjort) at komitéen har gjort forandringer i stykket om skriftemålet — og har dermed brutt prinsippet om å holde seg nøyaktig til Luthers opphavelige tekst. Men det er dog en skilnad på å *forandre* eller *erstatte* Luthers tekster og dette å gjøre et utvalg i et avsnitt som er for stort.

Komitéen, som besto av Ragnvald Indrebø, Hermann Norendal og Harald Aspås, har gjort et grundig og godt arbeid. Det er en moderat revisjon, og likevel et steg så langt framover at den skulle ha håp om å samle. Den tilnærming mellom de to språk som her er gjort, lover godt for framtida. F. eks. første, annen og tredje bønn er nå kommet bort fra de gamle formene «helliget vorde» og «komme», og får som i nynorsk det eneste naturlige her, de modale hjelpeverb: La ditt navn bli helliget! La ditt rike komme!

De tre-fire steder som har alternative former, er en skuffelse. Når målet er å komme ut av forvirringen, burde komitéen ha gjort sitt valg og blitt stående ved én tekst.

Harald Aspås dissenterte fra disse tekstene, da han hadde oppfattet mandatet atskillig videre enn som en språklig omforming av en given tekst. Hans mening er at flere av stykkene i Luthers katekisme er uskikket som lærestoff for barn.

Han har derfor gått et skritt lenger og ikke bare sløyfer Luthers tekster på ymse steder, men skriver dem sterkt om. Han legger fram sitt eget forslag. Det er et interessant stykke arbeid. Mye studium og gransking ligger bak — og enda mer erfaring fra skolestua. Det er en tenksom og dyktig pedagog som taler her. Og arbeidet er båret av en velgjørende grundighet. Riktignok kan en på sine steder merke at det kan være vanskelig å gi seg ut på dette felt uten teologisk skolering. Leser en ikke selv grunntekstene er det lett å gjøre feil. F. eks. når Luther blir beskyldt for å ha «brote radikalt med Bibelen» i det sjette budet, «og beint fram laga eit nytt bod». Eller når Berggravs omsetting av åttende budet: Du skal ikke lyve! blir rost for å være genialt og midt i blinken. Sannheten er at det er ukorrekt og direkte galt. Og det er vel heller kortsiktig enn genialt.

I det hele tatt reiser dette et prinsipielt spørsmål: At en ikke bare må vokte seg for å trekke fra Guds ord (Åpb 22, 19), men like mye for *å legge noe til* (v. 18). Å omskrive de to nevnte bud med: Du skal ikke drive hor! og: Du skal ikke lyve! fortoner seg ved første tanke som både sterkere og mer pedagogisk enn forbudene om å bryte ekteskapet og vitne falskt mot din neste. — Men det er aldri vellykket når vi prøver å forbedre Guds ord. Det viste seg f. eks. under krigen, når enkelte var så redde for å lyve for gestapo at de satte sin nestes liv på spill. — Heldigvis har en sunn teft hindret Aspås i å velge disse «forbedringer».

Disse to arbeid stiller fram i skarpe konturer et av våre største teologisk-pedagogiske problemer: Kan vi av pedagogiske hensyn omskrive eller forandre bekjennelsessetninger?

Det tjener til ingen nytte å nekte at en stor del av Luthers forklaringer i katekismen er «mindre gode» fra rent pedagogisk synspunkt — og særlig andre halvparten, enda det er drøyt å si som Aspås, at en må sette en strek etter andre artikkelen. Særlig føles kritikken mot 3. artikkel for hard. Første satsen får ros, men alt andre leddet blir lastet for «lei tankebrest», for «meir tåkelegging enn forklaring», og til slutt hele artikkelen for dårlig disposisjon. For teologisk logikk er disponeringen så klar som ønskelig:

1. Mennesket kan ikke i egen kraft tro.

2. Det er den Helligånds gjerning, først i den *enkelte*,
3. så i *menigheten*,
4. gjennom menigheten den fortsatte og *daglige* syndsforlatende gjerning,
5. oppvekkelsen på dommens dag,
6. det evige liv.

De enkelte ledd har en klar logisk og organisk sammenheng. At det skal være vanskelig å forstå «opplyst meg med sine gaver» etter «kalt meg ved evangeliet» er også merkelig. Det ligger da helt nær for enhver med «opplyst» å tenke på reformatorenes *illuminatio* legis et evangelii, lovens og evangeliets opplysning (som nettopp kommer etter kallet), i særlig grad når den latinske tekst har verbet *illuminaret*. Den 3. artikkel gir oss en klar framstilling av *ordo salutis*.

Men det står ikke til å nekte at forklaringene til bønnene og sakramentene på langt nær står på høyde med første og andre parten. Og troslæren i skolen skriker etter fornyelse. Aspås mener at det eneste som kan redde troslæren, er en radikal pedagogisk fornyelse. Og han har rett i det.

Men kan en makte en pedagogisk fornyelse når en beholder Luthers tekst? Det er det delte meninger om.

Her er stort sett tre veier å gå:

1. Bruke Luthers tekst fullt ut og innføre forklaring til forklaringene.
2. Gå utenom Luther og velge andre tekster der en mener det trenges.
3. Korrigere Luther, dvs. bruke det som en mener er «brukelig», og fylle ut eller delvis omskrive.

Altså: Luther urørt, Luther pluss egen komposisjon, Luther revidert.

Det siste standpunkt tar Aspås ut fra den argumentasjon at Luther overalt har gode ting som vi må ha med, og han vil derfor ikke stryke et *helt* stykke selv om det stort sett er dårlig pedagogisk.

Dette er et dristig standpunkt. Og det er farlig fordi det *blander sammen* bekjennelsestekst og nykomponert tekst.

Det er uten tvil riktig at den konfesjonelle undervisning står i fare for å bli sjaltet ut, fordi katekismen er upopulær. Og det er tydelig at det er de pedagogisk svakeste Luther-tekster som gjør vanskene. Budene og artiklene blir vanlig holdt på. Men siste partene blir lett borte.

Men da må den andre vei være den beste og tryggeste å gå: Der en mener pedagogiske krav fordrer det, går en utenom Luther,

lager ny tekst, og lar *det* tydelig komme fram (at dette er ikke bekjennelsestekst). Dermed gir en seg ikke inn på den farlige vei å forandre eller omskrive (eventuelt utfylle) et bekjennelsesskrift. Her kan både de teologiske og pedagogiske krav bli tilgodesett. Der er ikke noe prinsipp som skulle tvinge oss til å bruke absolutt *alle* Luthers forklaringer i barnelærdommen. Men å forandre dem og «forbedre dem», det bærer i seg en liberaliserende tendens. Den slags «synkretisme» er sjelden vellykket. Da er det et helt annet prinsipielt, klart standpunkt å bruke det av Luther som kan brukes som det er. Og bygge resten opp på vanlig dogmatisk vis, men ikke gi det ut for mer enn det er: et forsøk av en lærebokforfatter.

Det er mye som tyder på at Aspås ville ha nådd et bedre resultat. om han hadde valt denne linje. Iallfall ville han ha stått klarere i forhold til bekjennelsen.

Noen av hans forslag blir for omstendelige og tunge nettopp fordi han vil ha Luther med også sitt eget. Rent formelt kunne mange ting forkortes.

Men her er lagt fram et stort og godt arbeid. Boken har mange synspunkt og argument som er svært verdifulle.

Begge disse bøkene kom i rette tid. Samordningsnemnda krever nå ens katekismetekster, og en venter hver dag på at komitéen skal bli nedsatt. Da er det godt at den har disse arbeidene på sitt forhandlingsbord.

Bjarne Hareide.

Grundtvig-Studier 1948 utgivet af Grundtvig-Selskabet af 8. September 1947 (Gyldendal 1948, 115 S. Kr. 9,50). Dette lille Hefte indeholder flere vægtige Afhandlinger af Interesse for Grundtvigforskningen. Redaktør af Grundtvig-Studier er Pastor, Dr. theol. Henning Høirup. Redaktøren indleder selv Heftet med at fremlægge hidtil utrykte Fragmenter fra Grundtvigs Haand, et «Udkast til en apologetisk Fortælling»: «Pilegrimen» og «Pilegrimen fra Zante». Affattelsestiden for disse Skrifter ligger tidligst, siger Høirup, i 1821—22. Det første af Fragmenterne bringer en hel Del selvbiografisk Stof; det andet synes at være paabegyndt som en historisk Roman. En Afhandling af Gustav Albech beskæftiger sig med Indskriften paa Oddens Mindestøtte. Resultatet af Forf.s Undersøgelser viser, at denne Indskrift — kendt af hver Dansk — ikke skyldes en «genial Inspiration», men er Frugten «af lige saa megen Omhu som Geni.»

Helge Toldberg skildrer «En engelsk Præsts Møde med Grundtvig

og Mynster». Mødet foregik i Helsingør og den engelske Præsts Navn var Nugent Wade.

Professor Regin Prenter har bidraget til Heftet med en betydelig Afhandling om «Grundtvigs Syn paa Forkyndelsen».

Grundtvigs Erindringer og Erindringer om Grundtvig. I Udvalg ved *Steen Johansen* og *Henning Høirup* (Gyldendal, 303 Sider. Kr. 16,50).

Grundtvig fik aldrig givet en samlet Fremstilling af sit Livs Hændelser. Derimod findes der i hans umaadelige Forfatterskab en Mængde Tilløb til Memoirer, hvortil kommer, at Grundtvig i visse Perioder af sit Liv førte Dagbog. Grundtvigs Erindringer har saaledes maattet samles mange Steder fra og fremtræder i denne Bog som en broget Mosaik. Enkelte forklarende Indskud af Udgiveren har heller ikke kunnet undgaaes. En anden Vanskelighed beror paa Udvalget, idet Memoire og Refleksion hos Grundtvig ofte er i den Grad sammenvævet, at det ikke har været let at udskille selve Erindringerne. Udvalget maa dog siges at være udmærket dygtigt gjort og giver en god sammenhængende Livsskildring.

Bogens anden Del: Erindringerne om Grundtvig, er — selv om mange af dem vil være Læserne velkendte — paa sin Vis den interessanteste Del af Bogen, som den giver et alsidigt og broget Billede af denne i Sandhed mærkelige Mand. De er hentede mange Steder fra, fra Memoirelitteraturen i det 19. og 20. Aarhundrede; heller ikke de gør Krav paa at være andet end et Udvalg, men et godt. De spænder fra Tiden 1800 til Grundtvigs Død.

I 1845 eller 1846 fik Grundtvig Besøg af Welhaven. Welhaven gav tilbedste en Del Historier fra Bergens Skole, hvor man i hans Dage gjorde omtrent som man vilde, enten man vilde læse eller ikke. «Ja,» svarede Gr. og slog ham paa Skulderen, «Takk De Gud, for De har gaaet i i en *slet* Skole, derfor slap De gjennom med *Livet*!» — Af Arvesens: Samliv med landskjente Mænd, anføres i Værket en del Erindringer om Grundtvig.

Ingen, der vil beskjæftige seg blot en smule med Grundtvig, kommer uden om denne Bog. Og saa er den fængslende at læse som nogen Roman!

Povl Otzen: «Hvorledes Danskerne fik deres Bibler» (Haase).

En Oversigt over de danske Bibeloversættelsers Historie. Stoffet i denne lille Bog (der kun koster Kr. 1,75!) er for største Partens Vedkommende ganske ukjendt og vil i høj Grad have Interesse

for norske Læsere. Pag. 28 f Eks. fortæller om, hvorledes Resens Bibeloversættelse fra 1607 har preget vort Kirkesprog. Fra den Tid stammer et Ord som «Omvendelse».

Vejledning i den danske Folkekirkes Gudstjenesteordning udarbejdet af Danmarks Biskopper (Haase).

Foruden Højmesseordningen, Eftermiddagsgudstjenester og Froprædikener, Kollekter for Højtiderne findes Anvisninger paa særlige Gudstjenester, som f. Eks. Høst- og Børnegudstjenester. Efter Ritualerne for Daab, Konfirmation, Nadver og Brudevielse følger forskellige Forslag til et Begravelsesritual og i et særligt Tillæg desuden nogle praktiske Ving vedrørende Klokkeringning, Alterets Indretning og Messeklæderne.

En Dansk Preste- og Sognehistorie 1849—1949 samlet og udgivet af Paul Nedergaard. 1 Hefte Københavns Stift (i Kommission hos O. Lohse).

Forf. er den mangeaarige Redaktør af «Præsteforeningens Blad» og Udgiver af den fortrinlige «Kirkelige Haandbog». Gennem denne Virksomhed har Forf. samlet uhyre Mængder af Stof, som han nu udnytter her i Bogen, som han selv kalder en «kirkelig Geografi». Bogens Værdi kommer saaledes i første Række til å bero paa, at man her vil finde talrige Oplysninger samlede under eet; man finder derimod ikke nogen Fremstilling eller Vurdering. Som Haandbog vil den blive saare værdifuld, ikke alene ved sine Oplysninger, men ogsaa ved sine Kildehenvisninger. Og saa er den alt andet end tør og kedelig!

1. Hefte behandler Kultusministeriet 1849—1916, Kirkeministeriet, Københavns teologiske Fakultet og indleder en Omtale af Københavns Stift med Vor Frue Provsti. Hvert Sogn skildres for sig, dets Historie, Statistik, Kirkebygning og en Levnedsskildring av dets Præster siden 1849.

K. E. Jordt Jørgensen.